BULLETIN

DE

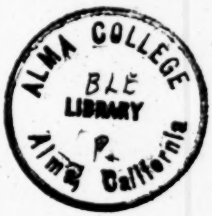
LITTÉRATURE ECCLESIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

1921

—

TOME XXII



RÉDACTION ET ADMINISTRATION

31, Rue de la Fonderie, 31

TOULOUSE

27108

LE PREMIER PORT-ROYAL

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT [1]

M. Henri Bremond, inlassable dans un temps où « la production » intellectuelle est peut-être la plus difficile de toutes, poursuit la publication de son « *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* ». Voici deux volumes nouveaux, puissants par la masse et la quantité de choses qu'ils renferment; mais rien qui ne soit véritablement neuf, plein et vivant.

L'un des deux volumes, le quatrième de l'œuvre de M. Bremond, est consacré à l'École de Port-Royal. L'auteur rencontrait ici Sainte-Beuve; mais ce n'est pas « l'histoire extérieure, littéraire, morale ou politique » de Port-Royal qu'il a voulu refaire, ni la théologie du jansénisme qu'il entend présenter et discuter; tout cela, il le suppose connu. « Ce qui l'intéresse uniquement », « c'est la religion personnelle du premier Port-Royal et des premiers jansénistes ». Toutefois, en côtoyant Sainte-Beuve, il mettra le pied, plus d'une fois, dans ses plates-bandes, il réformera plus d'un jugement, il infirmera plus d'une thèse de l'historien de Port-Royal. « La prière de Saint-Cyran, du grand Arnauld, de la Mère Angélique, de Pascal » et des autres dévôts de la même maison, « leur vie intérieure »,

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, par M. Henri Bremond, t. IV, *La Conquête mystique. L'Ecole de Port-Royal*. Bloud et Gay, Paris.

voilà ce que se propose de mettre en lumière M. Bremond. Fidèle à sa méthode, il peint des âmes, il nous livre les secrets les plus intimes « de leur sublime commerce avec Dieu ». Ces âmes, dans son histoire, ne sont pas de purs esprits; chacune d'elles y redevient le personnage que les contemporains ont connu dans son cadre particulier, avec sa physionomie, son accent, ses mœurs, ses habitudes de vie, ses occupations; on le voit, on l'entend, c'est lui, ou du moins on ne le prendra pas pour un autre; dès qu'il parle, dès qu'il fait un geste il se nomme : voilà bien la vérité telle qu'on peut l'atteindre, quand il s'agit de ressusciter des hommes qu'on n'a pas vus et qui diffèrent, si profondément, de ceux que l'on voit. Saint-Cyran, Arnauld, Nicole, de Sacy, comme ces hommes sont loin de nous et comme il est difficile de les retrouver exactement tels qu'ils furent ! « Combien de fois ne se trompe-t-on pas, sinon du tout au tout, du moins beaucoup plus qu'il ne faudrait, en jugeant de loin des hommes, des nations, des villes, des paysages, qu'on s'étonne ensuite quand on les approche et qu'on les parcourt en détail, de trouver tout autres qu'on ne se les figurait ! A combien plus forte raison doit-il en être ainsi dans l'histoire du passé ! Seulement là, le plus souvent, la vérification dernière est impossible et l'approximatif, seul, fait la limite extrême de notre observation » (1). Nous ne savons le tout de rien, c'est entendu, de l'âme humaine, moins encore peut-être que de tout le reste; mais rien ne nous touche davantage, et même, la plupart ne s'intéressent, dans l'histoire, qu'aux âmes : c'est que nous nous sentons vivre dans les autres, et puis nous avons tous aussi ce sentiment, plus ou moins, qu'en dehors des âmes, les choses de ce monde, ne sont « de nul prix ». Il y a peu d'ouvrages qui nous fassent entrer plus avant dans la vie des âmes, que « l'histoire littéraire du sentiment religieux ».On n'a pas d'ailleurs à craindre, avec M. Bremond, la monotonie. Rien de plus varié que la vie « spirituelle » pour qui sait la bien voir, mais encore faut-il se plier à ce mouvement moins perceptible que tout autre. C'est une des qualités maîtresses du véritable écrivain qu'est M. Bremond et aussi la preuve que ses peintures sont vraies, que de suivre sans effort,

(1) *Port-Royal*, livre I, p. 78.

avec une sympathie sans cesse renouvelée, ces ondulations infinies de l'âme « qui cherche le royaume de Dieu ».

Quelle saisissante figure que son Saint-Cyran ! Et comme il est vrai, de cette vérité d'un portrait dont on n'a pas vu l'original, mais qui s'empare de l'imagination, au point qu'il s'identifie désormais avec le nom du personnage, et qu'il devient ainsi plus vrai que la réalité même. Ah ! par exemple, le Saint-Cyran de M. Bremond ne « ressemble pas comme un frère » à celui de Sainte-Beuve, il n'est même pas de sa famille. Il y a deux Saint-Cyran; qui sait ? Il y en a peut-être un troisième, celui que Richelieu logea cinq ans à Vincennes ? « Sa réputation a gardé je ne sais quoi de contesté, de difficile et d'obscur. Il mérite qu'on s'y applique de tout son effort ». M. Bremond Il mérite qu'on s'y applique de tout son effort », redisons-le, une figure de Saint-Cyran dont nul ne contestera la vérité profonde, celle qui consiste à dessiner un caractère, avec les parties les plus intimes de l'âme, véritablement créatrices de l'histoire extérieure du personnage; pour cette raison, le nouveau portrait de Saint-Cyran, prévaudra vraisemblablement.

« Un malheureux ! Sa vie entière ne fut qu'une longue faillite ». C'est le premier mot qui commande et résume tout le reste d'une longue étude, fine, sinueuse, toute en contours et en nuances. Le trait, pourrait-on dire, n'est point si rare dans l'espèce humaine; sans doute, mais Saint-Cyran a eu sa manière, à lui, d'être malheureux; il vaut la peine de la décrire et de l'expliquer, parce qu'elle explique le rôle qu'il a rempli.

« Sainte-Beuve, presque toujours infaillible en matière d'anatomie morale, tient Saint-Cyran pour un génie souverain, pour un caractère incomparable »; « ardent génie, répond M. Bremond, mais fatalement voué à l'impuissance, volonté généreuse, mais rongée par d'incurables faiblesses », enfin, pour trancher net, un malade de l'esprit et de la volonté. Livres absurdes, correspondance ridicule, conversation incohérente, « de longs silences laborieux, coupés par des explosions haletantes » : il donne tous les signes du caractère morbide de la pensée. « Trop de lecture lui aura tourné la tête », disait de lui son examinateur de Vincennes — car son érudition semble avoir été prodigieuse — mais, répond justement M. Bremond, qui a qualité pour parler de la sorte, « beaucoup lire n'a ja-

mais brouillé une bonne tête ». Le mal, vient de plus loin; il y a là une hérédité psychopathique.

La volonté, et cela doit être, ne fonctionne pas d'une manière plus normale. Presque tout se passe en velléités. Il commence avec élan, mais se décourage, ou du moins se dégage presque aussitôt. Il critique, il rêve, il n'a pas la force d'agir. Il a toujours en tête de grands projets d'ouvrages, il les annonce, on attend, rien ne paraît. C'est un mégalomane qui se croit fait pour gouverner les hommes, mais dont la mégalomanie s'épuise en paroles et ne tend pas à l'action. Réservé, solitaire, ambitieux en idée, mais incapable de l'effort nécessaire pour toucher le but, il s'écarte chaque fois, au bout de quelque temps, de l'œuvre entreprise. Toute son ambition se tourne à grandir, aux yeux des naïfs, de petites choses, à magnifier le néant, à prendre des attitudes de prophète et de saint. « Prodigieusement occupé de lui-même », rêvant sans cesse d'un grand rôle et condamné, par sa faiblesse, à se perdre dans des minuties, il a le délire de la persécution : « mégalomanie morbide, ataxie intellectuelle et morale, ces deux infirmités s'impliquant et s'intensifiant l'une, l'autre » : tel aurait été, pour une large part, le fond d'âme du réformateur, du chef de secte qui porte dans l'histoire le nom de Saint-Cyran.

On lui a fait, pense M. Bremond, une légende qui n'est pas à sa taille et il serait digne de plus de pitié, que de blâme. « Il n'y a pas de jugement téméraire à le soupçonner d'abord des pires desseins. Il s'est donné savamment toutes les apparences d'un conspirateur louche et tortueux ». Et puis, quand on y regarde de près, on trouve que ce conspirateur ne sait pas ce qu'il veut, qu'il suit ceux qu'il semble diriger, qu'il a besoin que « ses lieutenants l'expliquent lui-même à lui-même ». Le principal de ses lieutenants, le doctrinaire de la conspiration, « car le fait de la conspiration n'est aucunement douteux », c'est Jansénius. « Ils ont baptisé leur entreprise d'un nom qui sent la cabale. Ils l'appellent Pilmot. Entendez par là, non comme on le fait souvent, tel ou tel détail du programme, mais le complot lui-même dans son ensemble et ses diverses appartenances ». En quoi donc consiste-t-il ce complot ? Quel but poursuivent ceux qui l'ont formé, Saint-Cyran, en particulier ? Ne perdez pas de vue que nous avons affaire à un esprit

inquiet, confus, à un ambitieux d'idées et de domination, mais impuissant, qui s'agite, qui se donne l'illusion d'agir, mais qui ne sait où se prendre. « Le Pilmot de Saint-Cyran, c'est, tout bonnement, la contre-réforme conçue et voulue par un mégalomane au cerveau brouillé ». Il croit le catholicisme mort depuis quelques siècles. « Pilmot essaiera de ressusciter ce cadavre; il prêchera et procurera, par tous les moyens, le retour à la doctrine et aux mœurs des temps primitifs. Quant au programme de cette croisade chimérique, Saint-Cyran ne s'en occupe guère. Il voit gros et trouble. *Fata viam inveniant* ». C'est Jansénius qui, peu à peu, dans ses lettres à Saint-Cyran, définira Pilmot et lui fera désigner deux objets particuliers : restauration de la hiérarchie catholique et, pour cela, guerre aux réguliers; restauration de la doctrine soi-disant augustinienne. Réforme religieuse, théologique, morale, disciplinaire, leur dessein embrasse tout, et, pour tout, c'est Jansénius qui prend la tête, Saint-Cyran ne fait que suivre, mais il suit. Il se laisse engager dans une guerre inexpiable contre les Jésuites, il adopte publiquement le système théologique de Jansénius. Durant des années, depuis 1614 où lui et Jansénius ont signé leur pacte mystérieux jusqu'en 1622, et même plus tard Saint-Cyran ignore totalement, ensemble et détail, les théories sur la grâce, échafaudées par le docteur de Louvain. Il n'en acceptera pas moins, les yeux fermés, la rare trouvaille, et quand il s'agira de *lancer l'Augustinus*, il n'en mettra pas moins à soutenir, à propager l'œuvre qui se confondra désormais avec Pilmot, toute l'ardeur d'un complice, il animera, au service de cette cause, une coterie habituée à jurer sur sa parole. « Rare conspirateur, écrit M. Bremond, qui laisse à ses agents le soin de lui apprendre ce qu'il veut lui-même ! » Mais cela n'est-il pas le plus sûr indice du révolté et du sectaire, de l'homme qui ne veut pas de ce qui est, à qui « tous les Pilmots sont bons », pourvu qu'il y trouve le moyen de saper l'autorité et de combattre la doctrine établie ? Simple question.

« Les cinq propositions, écrit M. Bremond avec autant de finesse que de vérité, sont nées, non pas dans un oratoire, mais dans une bibliothèque. Fille des livres et non pas de la piété, Saint-Cyran a pu embrasser la doctrine de *l'Augustinus* avec la même conviction que s'il l'avait conçue, sans en tirer pour

cela, toutes les conclusions qui règleront bientôt la vie spirituelle de Port-Royal et de ses partisans. La religion et la direction de Saint-Cyran furent-elles jansénistes comme sa doctrine ? « Gêner et troubler les âmes par des scrupules sans fin sur les dispositions qu'il faut apporter à la confession et à la communion, la première et confuse idée de cette direction funeste paraît certainement de lui ». « Il a choisi le rigorisme, mais sans prendre garde que, ce faisant, il allait contre son propre génie et contre les exigences profondes de sa vie intérieure. Il ne voyait pas Dieu si terrible. Un peu inquiète parfois, sa piété est d'ordinaire affectueuse, confiante et simple ».

Quant à ses vues particulières sur la réception des sacrements de l'Eucharistie et de pénitence, on les trouve, à l'examen, beaucoup moins arrêtées, beaucoup plus fuyantes qu'on ne l'aurait cru. La privation de l'Eucharistie lui apparaît comme une pénitence, un sacrifice à imposer, mais seulement aux âmes qui ont le goût de cette pénitence. On ne saurait, d'ailleurs, l'accuser sans injustice d'avoir dressé entre l'Eucharistie et les fidèles, une barrière infranchissable de respect et de terreur. Quant à la confession, quelle réforme y voulait-il établir ? « Regardait-il sérieusement l'absolution comme une formalité vaine, comme un geste perdu et même coupable, lorsqu'elle n'avait pas été précédée par un acte de contrition parfaite et par de nombreux « fruits de pénitence ? » Sa vraie pensée à ce sujet reste douteuse. En somme, Saint-Cyran a eu simplement « des velléités rigoristes qui, solidifiées, systématisées, exagérées et faussées par l'auteur de la *Fréquente Communion*, sont devenues la charte du Jansénisme ».

« C'était bien, toutefois, une hérésie qui germait sourdement dans les arrières-conceptions, dans les aspirations de Saint-Cyran; mais ce n'était pas le jansénisme ». Saint-Cyran, à son insu, et certainement sans le vouloir, tendrait à substituer au catholicisme un christianisme purement intérieur, dans lequel on s'unirait directement à Dieu, sans recourir à la grâce des sacrements et sans dépendre de l'autorité de l'Eglise. « Ni église, ni prêtre, ni dogme, rien que Dieu et moi » : il semble que l'on ait le droit de construire ainsi la philosophie qui s'agite, à l'état de larve, dans les dernières retraites de sa conscience. D'un autre côté, cette philosophie est

trop informe et trop débile pour maîtriser sa pensée consciente. Pour conclure, il faut dire que Saint-Cyran n'a jamais bien su où il en était et qu'il n'y a pas lieu de le prendre au sérieux comme novateur. Les fâcheuses semences que nous allons chercher dans les plus intimes replis de son être, n'ont peut-être fait que traverser, pendant quelques minutes de fièvre ou d'irritation, la surface de son esprit.

« Ce malade, cet impuissant, nous dit M. Bremond, a l'âme naturellement et passionnément religieuse..., sa vie profonde est pleine de Dieu ». « Le meilleur Saint-Cyran, le seul bon est avant tout, est presque uniquement un solitaire, un méditatif, un homme d'oraison. Se recueillir, prier est la seule occupation qui le satisfasse tout à fait ». Sa prière cependant est comme sa pensée, si nous avons bien compris M. Bremond, elle manque de sincérité; ici encore, c'est la cloche fêlée. Saint-Cyran, a comme deux prières. Tout d'abord « la prière du docteur où il s'attarde à des subtilités compliquées, presque inintelligibles et que l'on devine ou très peu sûres ou tout à fait vaines »; c'est à quoi il aboutit dans les méditations qu'il tire de ses immenses lectures; Bossuet n'a trouvé que galimatias dans cette spiritualité. Il en a une autre plus personnelle, plus intime, plus simple, celle qui rejette « les grandes méditations qui ne sont que des efforts de l'esprit humain » et où l'âme se contente « de se tenir en la présence de celui que la foi lui apprend à être toute sa force et son refuge ». Mais dans cette prière des spirituels et des mystiques, Saint-Cyran est trop occupé de lui-même. Ce qu'il cherche, c'est « le sentiment que Dieu l'a reçu en sa grâce et qu'il est à lui pour toujours », c'est la grande, la seule grâce qu'il attend de sa constante solitude, de ses longues heures de silence ». « Les vrais religieux nous paraissent beaucoup moins absorbés par le souci de leur intérêt propre qu'ils abandonnent sans crainte à la divine miséricorde ». « Mystique d'inclination et d'élection, mais, pour une raison ou pour une autre, amour-propre ou naturel ou maladif, mystique manqué ». C'est ainsi que M. Bremond définit, dans la conclusion de son étude, « la religion de Saint-Cyran ». De ce côté-là donc encore, il ne fut qu'un homme de second plan, dont la vie intérieure, sans éclat d'aucune sorte, ne pouvait avoir une vraie puissance de rayonnement.

Cet homme, médiocre en tout, qui ne pouvait mener jusqu'au bout aucune de ses idées ni de ses entreprises, avait un grand talent qui « était, écrit le P. Rapin, de prendre de l'autorité sur les esprits, quand une fois on l'écoutait et de s'en rendre maître ». « La plupart des chefs catholiques, Bérulle, Condren, et, plus tard, M. de Meaux ont eu moins de prestige, ou un prestige moins foudroyant. Bien que peu vraisemblable, le fait est certain ». Ce fait, comment l'expliquer ? Ce n'est pas facile, si l'on admet — et, d'un autre côté, le moyen de l'écarter ? — « le visage de faiblesse » que l'on vient de nous montrer. Saint-Cyran se réserve — pas toujours — il cherche la solitude, il a un air mystérieux, il est plein de secrets qu'il laisse entrevoir, il apporte dans tous ses propos « la mimique céleste de l'oracle » enfin, à l'en croire, il ne fait rien de lui-même; « c'est un mouvement spécial de Dieu qui lui commande la moindre de ses démarches ». En voilà bien assez peut-être pour que les femmes, même les plus sérieuses, une Mère Angélique, une Chantal se rendent à lui d'abord ». Mais sur Bérulle, sur Condren, sur Bourgoing, sur Vincent de Paul, sur une infinité d'autres, il exerça longtemps, une sorte de fascination; Richelieu, grand connaisseur d'hommes, l'avait choisi pour accompagner Henriette de France en Angleterre. Et enfin « il n'a pas à chercher les âmes, elles viennent à lui d'elles-mêmes ». « Il faut donc, dit M. Bremond, que d'une manière ou d'une autre, sainteté, génie, aient rayonné de ce vaste front contracté, de ces yeux ardents et de tout son être ». Sans doute, il n'y a pas d'effet sans cause dans l'ordre moral pas plus qu'ailleurs, et, puisqu'il avait « le don royal » comme dit si bien M. Bremond, de s'emparer des âmes même « sans les chercher », ou tout au moins, sans en avoir l'air, il serait intéressant de savoir d'où lui venait ce « don ». Sa sainteté ? « Les vertus de Saint-Cyran que l'on veut nous faire admirer, paraissent assez communes »; ce n'est pas en ne crachant dans les églises que le moins possible qu'il a pu être considéré par les grands hommes que nous avons nommés, ni même par ce bon Lancelot « comme une vive image de Jésus-Christ ». Au reste, « il a le constant souci de se peindre en saint » et rien ne choque plus généralement, même les moins délicats en matière de vertu, que ce « charlatanisme dévot ». Et « son gé-

nie » ? On a vu en quoi consistait et à quoi se réduisait, d'après notre historien « la fermentation barroque de cet esprit bourré de lecture », des banalités, des coq-à-l'âne théologiques, un perpétuel tâtonnement de la pensée. « Son époque se montrait plus sensible que nous ne voudrions, aux manifestations extérieures, même forcées, à l'appareil même théâtral de la vertu »; sans doute, mais, pour « jouer à l'homme de Dieu », au point de « fasciner tant et de si saintes gens qui savaient certes discerner les esprits », il faut que Saint-Cyran ait été d'une belle force et nous serions curieux, encore une fois, de savoir comment il s'y est pris. Enfin il reste surtout que ses disciples l'ont considéré « comme une des plus vives images de Jésus-Christ qu'ils eussent jamais vues », et qu'après sa mort, ils ont tous cru vivre de sa pensée.

Cet homme n'était ni un saint, ni un grand mystique, une de ces âmes qui, en « s'élevant aux lieux hauts, à la plus grande hauteur du trône de Dieu, pour le glorifier en lui-même », selon l'expression de Bossuet, y appellent une foule d'âmes, par une expansion en quelque sorte naturelle de la vie divine; ce n'était pas non plus un grand esprit, à la pensée prestigieuse et conquérante; c'était plutôt un esprit faible, toujours à la recherche d'idées qu'il n'arrivait pas à démêler, et, pour comble, il était atteint « d'un déséquilibre mental ». Et cependant, cet homme, incapable de posséder et sa pensée et son âme, « a rassemblé unité par unité » la petite armée qui, au lendemain de sa mort, sous la conduite d'un autre homme, « esprit logique, orgueil solide, cœur résolu, deviendra secte », naïvement assurée, du reste qu'en se pliant à cette mémorable transformation, elle reste fidèle à l'esprit de M. de Saint-Cyran.

En vérité, tout cela est bien étonnant, on perd le fil. Arnauld et Quesnel pouvaient dire de Saint-Cyran ce que disait Condorcet de Voltaire — c'était bien leur pensée — : « Il n'a pas vu tout ce que nous faisons, mais il a fait tout ce que nous voyons ». Il ne l'a pas fait exprès, affirme M. Bremond; ce qu'il a fait, il ne l'a pas su, il n'a pas voulu le faire. Nous le voulons bien, seulement nous nous sentons obligés de dire que, même après l'étude magistrale de M. Bremond, « la réputation de Saint-Cyran gardera encore je ne sais qui de contesté et d'obscur.

Voici, en contraste avec l'âme trouble de Saint-Cyran, une douce et belle figure « l'image la plus parfaite de Port-Royal intime — ne pensons pas au Formulaire; — « méditative, égale, paisible, cloîtrée de cœur, d'esprit et de goût, attentive uniquement aux choses de l'âme », la Mère Agnès façonna pendant un demi-siècle l'élite des religieuses de Port-Royal « et, retirée au centre de la ruche mystique, leur apprit à faire le miel ».

Au début de la réforme de Port-Royal, deux influences y dominèrent, celle du P. Archange du Pembrock et celle de François de Sales; la Mère Agnès fut la vraie fille spirituelle de ces deux « humanistes dévots ». Elle se dirige et elle conduit les âmes dont elle a la charge par des principes clairs, simples et sûrs. « Elle ne regardait jamais que le moment présent, écrit sa nièce Angélique, ayant aussi peu d'inquiétude sur l'avenir, qu'elle faisait peu de réflexion sur le passé ». « Il faut retrancher, disait-elle la réflexion (qui cause l'inquiétude) comme une chose tout à fait contraire à la voie de Dieu, dans laquelle il faut toujours aller sans regarder derrière soi »; et elle invoquait, pour « se donner conduite » en cela, l'autorité du « bienheureux évêque de Genève ». Elle ne veut pas, non plus, qu'on se laisse troubler par de stériles ambitions, même de ferveur; « les bons désirs sont tranquilles et soumis à l'ordre de celui qui les a donnés » : c'est encore du plus pur saint François de Sales. Elle veut que l'on prenne l'état de souffrance par esprit d'amour, plutôt que par esprit de pénitence. « Souffrez comme si vous étiez juste, écrit-elle à une religieuse, aimant mieux donner vos peines à l'amour de Jésus-Christ que de les appliquer à la satisfaction de vos fautes ». Ces vues, évidemment, elle les tient de la même source; à Port-Royal, on ne reconnaît que la main de Dieu qui châtie.

Elle apporte enfin dans la solution de ces menus cas de conscience qui tourmentent si fort tant de religieuses, la modération et la magnanimité salésiennes.

Plus tard, la Mère Agnès entra à pleines voiles dans la spiritualité oratienne, et, cela faisant, elle ne quittait pas le courant salésien, elle donnait simplement un aliment nouveau à une certaine curiosité d'esprit qu'elle tenait tout à la fois de sa famille et des habitudes intellectuelles que l'on retrouve presque partout, à cette époque, dans les monastères où renaît la

ferveur primitive. Au grand siècle, tout le monde, même et surtout les âmes qui se vouent à la prière, ont besoin de vivre de l'esprit.

On connaît le fond original de la spiritualité des Bérulle, des Condren, des Olier : « se désappliquer de tout et de soi-même » dans la pensée et dans l'action, pour « adhérer aux états du Verbe incarné ou aux perfections de Dieu »; réaliser ainsi, le plus parfaitement et le plus constamment possible, la parole de saint Paul : « je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi ». « Etant morts au péché, nous vivons à Dieu, séparés de nos infirmités et revêtus de sa force; et il n'est pas possible de faire une action de vertu qu'il ne faille entrer dans cette mort et dans cette vie. Ce qui me donne dévotion au titre que Dieu prit autrefois quand il s'appela *Celui qui est*. Dans le ciel, les saints le louent de ce *qu'il a été, qu'il est et qu'il sera*. Mais en la terre, il faut seulement considérer *qu'il est*, et tâcher de faire *qu'il soit en nous* dans chaque moment ». Ces paroles de la Mère Agnès montrent qu'elle s'était entièrement pénétrée de la spiritualité « complexe, subtile » de l'Oratoire mais aussi singulièrement vivifiante et, croyons-nous, particulièrement propre aux besoins d'un temps où les âmes s'efforçaient en tout de « mesurer leur vie à la raison », remplie des lumières de la foi.

Le Chapelet du Saint-Sacrement qu'on attribua à Saint-Cyran, renferme, en quelques pages, la quintessence de cette doctrine, telle que la Mère Agnès se l'était appropriée pour en vivre « dans les pensées que Dieu lui avait données en l'oraison ». Les lecteurs du *Bulletin* ont eu la primeur des pages que M. Bremond a consacrées à ce petit écrit dont l'importance tient, tout entière, au nom de celui qui en fut d'abord réputé l'auteur et au caractère qu'il prit, en conséquence, à l'origine du jansénisme.

Après les François de Sales, les Bérulle, les Condren, Saint-Cyran prit enfin la direction de Port-Royal. La Mère Agnès avait alors plus de quarante ans. Son pli était pris, et « la religion de crainte » ne fut pour elle, « qu'une rougeole ». Elle se laissera entraîner, par les conseils et l'exemple d'une sœur intransigeante « à des outrances fâcheuses » — on sait lesquelles — « mais, foncièrement saine, nous dit M. Bremond, elle re-

prendra bientôt son équilibre et reviendra, d'elle-même, aux bienfaisantes leçons de ses anciens maîtres ». Enfin elle aura « la joie de mourir pleinement en règle avec l'Église, la paix de Clément IX lui ayant permis de ne pas signer *le fait* de Jansénius ». « Ames tendres dont le besoin d'aimer fit toute l'erreur, dont l'erreur ne fut que de la confiance, mais dont la confiance devint de l'obstination. Croyaient-elles réellement en Jansénius ? Elles souffrirent pour ce nom, mais elles ne croyaient qu'à leur famille et en Dieu. Qui donc oserait leur dire anathème ? Anathème à ceux qui les ont trompées peut-être — à elles jamais ! » (1)

M. Bremond ne jette l'anathème à personne : il n'est pas né pour cela; son métier, c'est « d'expliciter » les âmes et de les expliquer, mais non pas de les maudire. Toutefois, dans la galerie des personnages qu'il passe en revue, il y en a un qui ne lui revient pas du tout, c'est « le grand Arnauld » : celui-là n'a aucun des dons que M. Bremond apprécie par-dessus tout, et il a tous les défauts qui lui sont les plus antipathiques. Disputeur, Arnauld a été cela et il n'a été que cela toute sa vie, il n'a vu, peut-on dire, dans la vérité la plus substantielle et la plus vivante, qu'une matière à disputes. Ne faisons pas un Calvin, un Luther, un ange de ténèbres, de « ce brave homme d'Arnauld », mais il faut bien tout de même « le prendre au sérieux », puisque c'est lui qui a mené à la bataille l'armée rassemblée par Saint-Cyran et qui l'a grossie; enfin s'il y a eu une secte janséniste irréductible qui est allée sans cesse s'aigrissant et de plus en plus rebelle à l'Église, tout en protestant de sa soumission, c'est lui, principalement, qui lui a communiqué cet esprit de révolte et d'hypocrisie. M. Bremond n'a rien écrit de plus fin, de plus incisif, que les lignes suivantes — il s'agit de la religion d'Arnauld : « l'infini ne le tourmente point. Docteur, il croit le tenir. Il n'a jamais pénétré dans cette zone profonde de notre être, où l'on cherche, où l'on trouve Dieu. L'autre zone, toute de surface, celle où se construisent les arguments et où se déroulent les phrases, lui suffit. Là est son activité, son bonheur, sa facile paix, sa vertu, sa prière, sa

(1) MAYNARD, *Pascal, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1850. Cité par M. BREMOND, p. 224.

gloire. Là est pour lui le lieu de la rencontre entre Dieu et l'homme ». On peut dire de lui, plus que d'aucun autre, de ceux qui « sont pleins de confiance en leurs lumières propres et en leurs raisonnements », « que ce qui s'appelle vraie spiritualité — disons : vraie religion, car c'est tout un — lui est entièrement inconnu.

« Un autre docteur », incomparablement plus éloquent « et dont nous ne dirons jamais qu'il manque de vie intérieure, c'est Pascal. M. Bremond est persuadé que « ni Saint-Cyran, ni M. de Sacy, ni Tillemont, ni la Mère Agnès, ni le subtil et prudent Nicole n'ont adhéré de toute leur âme à l'hérésie janséniste », qu' « ils ont pu céder, plus d'une fois, aux inspirations de l'esprit sectaire », mais que « leur vie intérieure reste foncièrement catholique ».

Pascal l'embarrasse davantage. « Philosophe, apologiste ou polémiste il n'est exclusivement ni catholique, ni janséniste. Dans sa prière même, d'ailleurs foncièrement, surtout catholique, peut-être faut-il reconnaître plus de traces jansénistes que dans la prière de Saint-Cyran, de la Mère Angélique ou de Tillemont ».

Tout d'abord écartons « la légende du Pascal torturé ». La prière de Pascal est facile et douce; elle est dévotion au sens le plus délectable du mot. Elle est joie.

Mais cette joie, est-elle simplement catholique ou janséniste ? M. Bremond rapproche, analyse les textes et conclut que « l'espérance » de Pascal et « la joie » qu'elle lui cause sont plus jansénistes que catholiques. Pascal ne doute pas de la volonté divine de le sauver, parce qu'il a enfin acquis la certitude qu'il est du nombre des élus, que « son Rédempteur a fait (en lui) d'un homme plein de faiblesses, de misères, de concupiscences, un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce ». Il ne dit pas simplement comme nous : « Puisque le Christ est mort pour tous les hommes, il est mort pour moi », mais « bien que peut-être, bien que sans doute, il ne soit pas mort pour tous les hommes, il est mort pour moi ».

Mais qu'il soit aimé de Dieu et que par suite il aime Dieu et qu'il appartienne ainsi au petit nombre des élus ? C'est la question *cruciale*, le problème fondamental dont la solution donne la clef de Pascal.

La réponse est dans *le Mystère de Jésus*, d'autant plus solennelle que Pascal reçoit de Jésus un « signe, qui lui est propre, qui n'est pas donné à tous ». Le « signe » que nous avons tous et dont nous devons nous contenter, c'est que Jésus est mort pour tous les hommes et que nous espérons être pardonnés de Dieu à cause des mérites de Jésus-Christ. Mais le « signe » qui est donné à Pascal ne s'adresse qu'à lui, ce n'est pas simplement la foi aux promesses de l'Evangile, mais une parole particulière, directe, que Jésus lui dit.

Ni vision, ni voix entendue. Dieu lui parle, mais sans frapper son oreille. Simplement il se « fait sentir » à lui, comme présent au dedans de lui, mais d'une telle manière et si douce, que cette présence même vaut, signifie pour lui les assurances les plus explicites d'amour, de miséricorde, de pardon.

Le « signe » de Pascal pourrait n'être, si l'on écartait le caractère tout particulier que ce signe a pris à ses yeux, tout simplement ce que les auteurs spirituels appellent « dévotion sensible » ou « consolation ». Nul spirituel ne met en doute que la vraie consolation ne soit une visite et une grâce de Dieu, ni que l'âme chrétienne ne puisse, ne doive même aspirer à cette jouissance toute divine. Pascal l'a constamment voulue et cherchée, la « consolation spirituelle » a été la grande affaire, la faim et la soif de sa vie.

Sans doute, il a connu avant d'aimer, il a cru avant de « sentir »; la croyance de Pascal ne doit rien à l'apologétique des *Pensées*.

Mais « il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer », Pascal cherchera non pas à connaître, c'est chose faite, il est né dans la connaissance de Dieu, et sa foi n'a jamais été ébranlée, mais il cherchera à aimer, et « la consolation » lui sera donnée, celle qu'il veut et dans laquelle il verra « le signe » qu'il est l'élu de Dieu.

Pascal se découvre d'abord, dans une circonstance en apparence toute fortuite, comme une faculté nouvelle, le goût des choses célestes. Il y a loin, toutefois, de « sentir Dieu », à l'aimer effectivement. Dieu lui adresse des appels pressants, pleins de charmes; « il résiste aux grâces que Dieu lui fait et aux mouvements que Dieu lui donne », parce qu'il avait alors, dira-t-il

plus tard, « d'horribles attaches ». En réalité ce qu'il qualifiait ainsi n'avait été que de la dissipation mondaine qui le détournait de s'attacher exclusivement à l'unique bien.

On sait qu'il y a eu deux « conversions » de Pascal, — l'une en 1646, où toute sa famille fut, en quelque sorte, engagée dans le mouvement de la renaissance religieuse, par deux gentilhommes de Normandie — l'autre, plus profonde et définitive en 1654, après l'accident du pont de Neuilly, qui l'amena au désert.

Déjà, avant cet accident, causant avec sa sœur au parloir du Port-Royal, il se disait « détaché de toutes choses », mais en même temps « il était dans un si grand abandonnement du côté de Dieu, qu'il ne sentait aucun attrait de ce côté-là ». Ainsi, au seuil de la conversion définitive, il attend une grâce non pas de force, mais de joie. Il eut bientôt ce qu'il demandait, ce fut la joie débordante et surhumaine, la certitude extatique du 23 novembre 1654, le « signe » du feu. Tout le monde connaît la célèbre page du *Mémorial* que Pascal avait écrite pour lui seul, afin de fixer le souvenir « des certitudes » qu'avait fait naître, en lui, la grâce insigne dont il fut l'objet, dans la nuit de Saint-Clément, « depuis environ dix heures et demie du soir, jusques environ minuit et demi » et des résolutions qu'elle l'avait amené à prendre. M. Bremond a cherché, naturellement, à se représenter le phénomène et à en marquer les éléments. « Au lieu d'une expérience unique, dit-il, n'y en aurait-il pas au moins trois, suffisamment distinctes, quoique solidaires en quelque façon; trois, et qui ont pu se répéter, s'enchevêtrer, sans, néanmoins, que l'on ait le droit de les confondre ? D'abord un ébranlement quelconque, accompagné d'une hallucination de la vue; ensuite, une grâce mystique, au sens propre du mot : Dieu sensible non pas au cœur de chair, mais à la fine pointe de l'esprit, au centre de l'âme; enfin, et à mesure que s'efface cette divine « touche » seraient venus les douceurs, les réflexions ardentes et abondantes, les « transports » affectueux, les larmes de la prière commune. Le *Mémorial* rappellerait d'un mot la première de ces expériences : Feu — une simple note suffirait; il ne dirait quasi rien de la seconde qui est ineffable; il tracerait le rythme, il résumerait les impressions et résolutions de la troisième ». M. Bremond prend le phénomène

qu'il analyse tel que le donne Pascal. Quant aux problèmes spéciaux qui se posent à ce sujet, il ne s'en occupe pas, il laisse aux « curieux » le soin d'examiner, s'il y a eu « hallucination » ou « extase », ou « simple crise de ferveur religieuse ». Ce qui l'intéresse pour ainsi dire uniquement, c'est la conséquence qui en est résultée pour Pascal, l'état d'âme qui s'en est suivi. Pascal, dans cette nuit du 23 novembre 1654, a reçu le signe attendu, il a senti Dieu en lui, et de cette certitude de la présence, de l'action de Dieu en lui, la théologie janséniste lui permet de conclure qu'il est « du petit nombre des élus; s'il appartenait à la masse de perdition, Dieu ne le comblerait pas ainsi de ses grâces. De là sa joie.

Pascal connaîtra encore des heures de « désolation ». Dieu semblera s'éloigner. Il le cherchera avec une certaine angoisse. Mais cette angoisse sera pour lui un nouveau signe d'élection, elle renouvellera et redoublera la joie du ravissement. Sa théologie lui enseigne, en effet, qu'il ne chercherait pas de la sorte si, dès avant sa naissance, il n'était prédestiné à trouver, si donc il n'avait pas déjà trouvé une fois.

Cependant « le Dieu de Pascal », le Dieu des *Pensées* n'est pas le Dieu de saint François de Sales vers qui tout homme bien fait s'élève « par un certain élan d'amour ». « Nous naissons », et la plupart demeurent « contraires » à l'amour de Dieu. Nous ne pouvons approcher de lui qu'en tremblant, en nous rappelant nos iniquités, en implorant sa miséricorde. Nous avons besoin, pour aller vers lui, pour le prier, d'un médiateur, nous ne pouvons lever les yeux vers lui qu'en regardant ce médiateur, qu'en plaçant Jésus-Christ entre Dieu et nous. Sans Jésus-Christ, à quoi nous servirait de connaître Dieu et de le prier ? Et même oserions-nous le prier ? « Nous vous rendons grâces, à cause de votre grande gloire : nous aimons vos bienfaits, à cause qu'ils nous glorifient; et les biens que vous nous faites, à cause que votre bonté en est honorée » (1). C'est « à la plus grande hauteur du trône de Dieu que s'élève ainsi, dans sa prière, l'âme pleinement catholique, pour le glorifier en lui-même, et n'aimer ce qu'il fait en nous, que par rapport à lui (2).

(1) BOSSUET, *Elévations sur les Mystères*, IX[e] Elévation.
(2) *Ibidem*.

Telle n'est pas la prière de Pascal; en présence de Dieu nous ne devons, selon lui, nous ne pouvons songer qu'à fléchir sa justice. Le Christ de la tradition est d'abord pour Dieu; il est avant tout l'adorateur et le « religieux » par excellence; « Médiateur », « Réparateur », et rien que cela, le Christ de Pascal est uniquement, pour l'homme. Toutefois, il y a « un meilleur Pascal » que retrouve un lecteur attentif des *Pensées*, celui qui a ramené au catholicisme intégral des âmes sans nombre. Sans doute Pascal a conçu la grâce comme une concupiscence sainte, une assurance béatifiante, une certitude personnelle, c'est l'inspiration janséniste. « Mais enfin il n'y a pas que cela dans sa conception et son sentiment du christianisme; il y a encore l'idée réelle et vécue de la coopération personnelle et de l'amissibilité, possible malgré tout, de la vocation et de la grâce; il y a l'idée anti-janséniste du travail, méthodique et ascétique de la volonté, organe de créance; il y a la recherche d'une voie spéculative et pratique pour exercer une action sur les incroyants, il y a le désir apostolique de susciter dans l'âme de ses lecteurs une initiative, de leur faire tendre, à tous, les bras vers le Libérateur. S'il paraît, quelquefois, se mettre en contradiction avec les mystiques et avec l'école française, sur l'objet suprême de la religion, il rentre dans l'orthodoxie par son insistance à proclamer, contre les faux mystiques, que Jésus-Christ est la seule voie, la seule vérité, la seule vie ».

Que de choses neuves dans cette admirable étude sur Pascal ? Il s'y trouve même des choses nouvelles, et nous ne voudrions pas répondre que tous les pascalisants se rangeront à l'avis de M. Bremond. Ce n'est pas que Pascal ait, comme Saint-Cyran, je ne sais quoi d'obscur et de contesté »; oh ! non, mais il est si riche, il se prête à tant d'interprétations !

Après Pascal, Nicole, « le janséniste malgré lui », « l'anti-mystique ». M. Bremond a trouvé le moyen d'écrire, sur ce « bachelier en théologie » doux, poli et terne, des pages pleines de couleur et de vie. Nous n'y entrerons pas; on les lira parce que, là même où le personnage ne présente plus l'aspect des grandes figures, l'intérêt se soutient par la substance des idées et plus encore peut-être, par l'art de l'écrivain.

Qu'on nous permette de citer, ici, en terminant, une page de Louis Veuillot dont le lecteur de « *l'histoire littéraire du senti-*

ment religieux en France », fera facilement, comme nous, l'application à l'auteur. « Non, encore une fois, je n'imagine rien de plus heureux que Lesueur, dans le cloître des Chartreux, se voyant en face de ce grand poème de la vie de saint Bruno. Il portait comme un autre, sans doute, le poids de la vie humaine, et son cœur contenait les racines de cet ennui qui vient de son autorité privée, dit Pascal, projeter son ombre entre nous et tous nos soleils; mais son œuvre aussi était là, son œuvre immense, son cher saint, plein de candeur et de majesté, à peindre dans toute sa majesté et dans toute sa candeur. La muse lui racontait, longtemps à l'avance, les scènes variées, les belles figures auxquelles il donnerait la vie. Il vivait lui-même au milieu de cette poésie, de cette musique, de cette harmonie de la vie surnaturelle, prête à devenir visible par la magie du pinceau. Son saint lui tenait fidèle compagnie, il l'aimait et il en était aimé, et il goûtait encore cette joie ineffable de l'amour : travailler pour la gloire de celui qu'on aime ». Oui, il nous semble que M. Bremond vivant lui aussi « au milieu de cette poésie, de cette musique, de cette harmonie de la vie surnaturelle », doit goûter à son tour « cette joie ineffable » de l'artiste qui aime ceux qu'il glorifie, qui se sait aimé d'eux, et qui sent, également, qu'il sert Dieu et son Eglise.

Germain BRETON.

LA MORALE DE CONFUCIUS

Au début d'une conférence donnée au Musée Guimet, trois ans avant la guerre, un sinologue distingué disait à ses auditeurs : « Vous n'ignorez pas que l'on compte en Chine trois religions d'Etat : *San Kiao*, les trois Enseignements : deux religions indigènes : le *Jou Kiao*, ou Religion des Lettrés; le *Tao Kiao*, Religion des Taoïstes ou disciples de Lao-tse, et une religion étrangère, le *Fo-Kiao*, Religion de Fo ou de Buddha, importée de l'Inde ».

Le Taoïsme est surtout une métaphysique, le Bouddhisme chinois consiste principalement en des mythes et des rites, la religion des Lettrés se réduit, presque exclusivement, à une morale. Or, cette morale est liée au nom de Confucius, auquel revient la gloire de l'avoir formulée.

Koung-fou-tse naquit vers l'an 551 av. J.-C., dans le royaume de Lou (province actuelle de Chan-Toung); il appartenait à la famille des Koung, alliée, disait-on, à la maison impériale de Hoang-Ti, le célèbre législateur de la Chine. Faut-il en croire les biographes qui parlent d'épreuves et de déchéance ? D'après eux, le père de Koung-fou-tse n'était qu'un soldat de rang subalterne, qui se serait marié vers l'âge de soixante-dix ans et ne put guère s'occuper de l'éducation de son enfant, puisque celui-ci n'avait que trois ans quand son père mourut; il perdit sa mère quatorze ou quinze ans plus tard et se maria peu après,

(1) *Laot-tse*, par Henri CORDIER, in *Conférences* faites au Musée Guimet en 1911.

à dix-neuf ans, avec une jeune fille qui ne le rendit pas heureux. D'esprit ouvert, réfléchi, sensé; attiré vers les fonctions publiques par son goût et ses aptitudes, il obtient des charges, mal déterminées, dont l'objet demeure, pour nous, assez vague : intendant, préfet, grand juge, nous ne savons trop à quoi correspondaient ces titres, à une époque et chez un peuple dont nous séparent le temps, l'espace et la race; ils indiquent, néanmoins, une haute situation administrative permettant l'application des principes politiques et économiques. Il semble même qu'il fut ministre, vers la cinquantaine, mais ce poste était déjà voué à l'instabilité : Confucius connut les faveurs et les disgrâces, on dit même que sa mauvaise fortune l'exposa à la persécution et le contraignit à l'exil. Les livres et les voyages furent toujours les consolations et les remèdes offerts aux hommes d'Etat déçus. Confucius voyagea beaucoup, réalisant le vers du poète : « *Post equitem sedet atra cura* ». Est-ce parce que « le chagrin monte en croupe et galope avec lui » qu'on s'accorde à lui reprocher un caractère difficile et une humeur morose ? Il regagne son pays natal en 484, à quarante-sept ans, âge auquel il conviendrait de se montrer sage, désabusé, et indulgent. Cependant, il persiste à blâmer et à se plaindre : il s'irrite dans la censure et il s'aigrit dans l'amertume. Il n'avait guère manifesté de zèle pour la diffusion ni la profession de ses croyances; il se ravise et se met à fréquenter les temples, recommandant à ses disciples d'observer, avec vigilance, les trois cents préceptes cérémoniaux et les trois mille règles d'étiquette, d'offrir avec ferveur les sacrifices officiellement prescrits.

Un bas-relief du II^e^ siècle de notre ère figure la célèbre entrevue de Confucius et de Lao-Tse; celui-ci, très vieux, cassé, d'humeur grincheuse, accueillit son futur rival sans aménité : « Celui qui est intelligent et profond observateur, lui dit-il, mourra bientôt parce qu'il adresse aux hommes de justes reproches; celui dont l'esprit est cultivé, ouvert et vaste, met sa personne en péril, parce qu'il révèle les défauts d'autrui... Celui qui est fils ne s'appartient plus; celui qui est sujet ne se possède plus ». Ces paroles voulaient dire : le métier de réformateur est très dangereux; bien plus fortuné le spéculatif qui ne dépend que de sa pensée et ne s'intéresse qu'à elle. De son côté, Koung-fou-

Tse, interrogé sur ce qu'était Lao-Tse, répondit : « Je sais que les oiseaux volent, que les poissons nagent, que les quadrupèdes courent. On peut prendre ceux qui courent avec des lacets, ceux qui nagent avec des filets; ceux qui volent avec des flèches. Quand au dragon qui s'élève au ciel, porté par les vents et les nuages, je ne sais comment le saisir. Tel est Lao-Tse ». Il l'assimile donc à une sorte d'animal fantastique.

Avait-il fondé une école proprement dite, analogue au Portique ou au Lycée ? Tant il y a qu'on compte autour de lui 3.000 élèves et qu'on lui prête 72 disciples choisis. Il se dressait, parmi eux, large d'épaules et de poitrine, de haute stature, avec un visage grave, de teint olivâtre, animé par de grands yeux qui surmontaient un nez aplati, prolongé par une barbe noire. Un jour, on vint l'informer qu'une chasseur avait tué un animal extraordinaire; il en conclut que son œuvre ne lui survivrait guère; peu après sur un ton prophétique, il annonce que le mont sacré va s'écrouler, par la rupture de la maîtresse poutre sur laquelle il repose : cet oracle où s'unissent une géologie et une architecture fantaisistes, signifiaient sa mort prochaine. Durant une agonie de sept jours, il s'écria : « Pourquoi vivrais-je davantage ? Aucun prince n'a l'esprit de m'écouter; personne n'est capable de me comprendre; autant vaut mourir. » Il quitta ce monde en l'an 479, à l'âge de soixante-treize ans.

La doctrine de ce philosophe se réduit à une éthique fondée sur la raison et la coutume, peu soucieuse de s'embarrasser, de se munir de métaphysique, moins encore d'y chercher des principes ou des appuis. Cependant un des interprètes de ce système, Buckley, prétend qu'il suppose une physique, une cosmologie, une conception du monde; mais cette dépendance n'est guère visible et demeure implicite.

On peut en emprunter les éléments aux quatre livres classiques : Le *Ta-hio*, le *Tchoung-Young*, le *Lun-Yu*, le *livre de Meng-Tsea* ou Mencius, l'un des plus célèbres de ses disciples.

Le *Ta-hio* ou Grande Etude, comprend un texte attribué à Confucius et une explication, par son disciple Thseng-tseu. Celui-ci commentait un des *Kings*, ou livres sacrés et se proposait d'offrir aux disciples de Koung-fou-tse une introduction à la

vie parfaite. Je n'ai su y découvrir la rigueur logique et la force de raisonnement louées par le sinologue Pauthier, qui en fut le traducteur. Le *Tchoung-Young* ou l'Invariabilité dans le Milieu, ce qui veut dire, peut-être, la doctrine du juste milieu ou, d'après d'autres interprètes, l'adaptation des principes de morale aux événements, aux circonstances, aux contingences de la vie. Il aurait été rédigé par Tseu-sse, petit-fils du Maître. Rappela-t-il, comme on l'a dit, les préceptes du Portique et l'ontologie aristotélicienne ? Rien n'est moins apparent que cette ressemblance.

Le *Lun-Yu*, ou Entretiens philosophiques, est le plus intéressant, le plus vivant du recueil. Le philosophe répond à des questions posées, sur des sujets parfaitement disparates, mais ses maximes, souvent prudentes et avisées, sont exprimées en un style naturel, en phrases d'un tour heureux et, parfois, avec une attrayante vivacité.

Le livre de Mencius abonde en renseignements variés et confus, en redites fastidieuses, mais des lettrés chinois en apprécient la correction et disent qu'il est écrit dans un idiome très littéraire. Ils sont bons juges, en cette matière; mais ils échoueraient à nous persuader qu'il existe entre les quatre documents classiques une liaison, une coordination, une subordination quelconques. C'est donc non certes au hasard, mais en faisant un choix, qu'il faut recueillir les maximes éparses, que nous essaierons de grouper autour de quelques idées maîtresses.

Pour pratiquer ses devoirs, l'homme est doué de trois facultés : la conscience, l'humanité, le courage. Si nous essayons de traduire ces mots en langage moderne, nous pourrons, je crois, les ramener à la possibilité et à l'obligation d'avoir en nous des idées, des affections, des résolutions conformes à nos devoirs; car la conscience suppose les connaissances morales : « Cela s'appelle connaître la racine ou la cause; cela s'appelle la perfection de la connaissance ». (Ta-Hiao, ch. V, 1. 2.). On peut donc ramener à peu près la conscience à la raison, en tant qu'elle distingue le bien du mal et formule les préceptes de la vie. L'humanité est « l'équité du cœur »; c'est-à-dire, sans doute, un mélange de bonté et de justice, quelque chose d'analogue à l'ordre de la charité, à la hiérarchie de nos sentiments; mais il se pourrait bien qu'en interprétant de la sorte les défini-

tions de Confucius, je ne subisse, plus que de raison, l'influence des idées chrétiennes et que je lui prête une netteté et une précision dont ses sentences ne sont guère empreintes. C'est avec les mêmes réserves qu'on rapprochera le courage tel qu'il le décrit de cette vertu de force que la philosophie grecque et la théologie catholique exigent comme l'indispensable condition de toute activité efficace et généreuse.

Aussi bien, nous sommes avertis qu'il s'agit ici d'un idéal auquel il faut aspirer, sans se flatter de l'atteindre. « Je ne puis parvenir à voir un saint homme, tout ce que je puis, c'est voir un sage ». (Lun-Yu, ch. VII, a. 24). Cependant, il ne faut point céder au découragement; la conscience de notre propre faiblesse ne doit alanguir ni diminuer le désir et l'effort; d'où cette maxime excellente : « On ne doit jamais penser à la distance, quelle qu'elle soit, qui nous sépare de la vertu. » (Lun-Yu, ch. IX, 30). Le principal obstacle sera, sans doute, notre indifférence. « Je n'ai vu encore personne qui aimât autant la vertu que l'on aime la beauté du corps ». (Lun-Yu, ch. IX, 17). Il est vrai que l'eurythmie spirituelle et intérieure est moins séduisante, parce que moins visible, que l'élégance des lignes ou l'harmonie des formes, mais il n'est pas indispensable, pour être juste, d'être apprécié selon sa valeur. « Ne vous affligez pas de ce que les hommes ne vous connaissent point; mais affligez-vous de ce que vous n'avez encore pu mériter d'être connu ». (Lun-Yu, XIV, 32). Les fonctions officielles que remplit Confucius l'ont mis en rapport avec ceux que nous appellerions aujourd'hui les hommes politiques; il semble dire qu'à les fréquenter de trop près, on ne garde pas beaucoup d'illusions, car il note, avec une nuance de surprise, les exceptions qu'il a rencontrées : « Ngan-ping-tchoung, grand de l'Etat de Thsi, savait se conduire parfaitement dans ses relations avec les hommes; après un long commerce avec lui, les hommes continuaient à le respecter ». (Lun-Yu, ch. V, 16).

Donc la perfection est une œuvre difficile. Néanmoins, il est des qualités élémentaires qui sont essentielles et qu'on doit regarder comme les conditions de toutes les autres. « Un homme dépourvu de sincérité et de fidélité est un être incompréhensible à mes yeux. C'est un grand char sans flèche, un petit char sans timon; comment peut-il se conduire dans le chemin de la

vie ? » (Lun-Yu, ch. II, 23.) Ce goût, très louable pour la franchise, se révèle encore sous une forme imagée en cette question : « Comment sortir d'une maison sans passer par la porte ? Pourquoi donc les hommes ne suivent-ils pas la droite voie ? » (Lun-Yu, XVI, 15). La loyauté dans les paroles, dans les démarches, dans les procédés s'accorde à merveille avec la mesure; on en trouve la preuve dans ce bref dialogue : « Tseu-Koung demande lequel de Sse ou de Chang était le plus sage. Le philosophe dit : Sse dépasse le but, Chang ne l'atteint pas. — Tseu-Koung reprit : Cela étant ainsi alors, Sse est-il supérieur à Chang ? — Le philosophe dit : dépasser, c'est comme ne pas atteindre ». (Lun-Yu, ch. XI, n. 15.) Cela rappelle la théorie aristotélicienne de la vertu située entre l'excès et le défaut, dans le juste milieu « en mesoteti », suivant l'expression du philosophe de Stagyre.

Muni de cette règle de sagesse, on se développera, on progressera jusqu'à devenir un homme supérieur, dont voici le portrait : « L'homme supérieur ou l'homme accompli dans la vertu se propose neuf sujets principaux de méditation : en regardant, il pense à s'éclairer; en écoutant, il pense à s'instruire; dans son air et son attitude, il pense à conserver du calme et de la sérénité; dans sa contenance, il pense à garder toujours la gravité et la dignité; dans ses paroles, il pense à rester sincère et fidèle; dans ses actions, il pense à s'attirer toujours du respect; dans ses doutes, il pense à interroger les autres; dans la colère, il pense à réprimer ses mouvements; en voyant des gains à obtenir, il pense à la justice. » (Lun-Yu, ch. XVI, 10.) C'est correct, c'est honnête, conforme à la bienveillance et à la convenance, sans aucun accent personnel.

Ailleurs, cet Oriental insiste sur la nécessité de l'élément traditionnel. La morale n'est point un fruit de la raison individuelle; elle prend racine dans le passé et dépend d'un monde supérieur au nôtre : « Il y a trois choses que l'homme supérieur révère : il révère les décrets du ciel; il révère les grands hommes; il révère les paroles des saints. » (Lun-Yu, ch. XVI, 8.) Mais quels que soient les projets qu'il a conçus, les événements parmi lesquels s'écoulent ses années, les épreuves qu'il subit, les lutte qu'il doit livrer, « pour celui qui est persévérant et ferme, rien n'est difficile ». (Lun-Yu, XIV, 42.)

La fermeté ne se présente guère comme un don naturel, une vertu innée; elle est le résultat de l'éducation. Cherchons ce que doit être, selon Koung fou-tse, une pédagogie rationnelle. La persuasion de la bonté native, par laquelle il rejoint, à travers les siècles, l'auteur d'*Emile*, n'empêche de comprendre qu'il y a, dans notre nature, des tendances à diriger, à gouverner, à développer, à réprimer. L'éducation modifie profondément l'être humain, car « par la nature, nous nous rapprochons beaucoup les uns des autres, par l'éducation nous devenons très éloignés ». (Lun-Yu, XVII, 2.) C'est pour cela que le progrès fait heureusement disparaître les castes sociales, mais qu'il laissera subsister, si même il ne les rend plus marquées, les distinctions des classes.

La formation intellectuelle sera le principe de l'amélioration morale; affirmons alors qu'elle est possible, puisque « à une armée de trois divisions on peut enlever son général et la mettre en déroute; à l'homme le plus abject et le plus vulgaire on ne peut enlever sa pensée ». (Lun-Yu, IX, 25). Pour cultiver sa pensée, on peut recommander l'étude et la réflexion. « Ceux qui, du jour même de leur naissance, possèdent la science, sont les hommes du premier ordre (supérieurs à tous les autres); ceux qui, par l'étude, acquièrent la science viennent après eux; enfin, ceux qui ayant l'esprit lourd et épais n'étudient pas et n'apprennent rien, ceux-là sont du dernier rang parmi les hommes ». (Lun-Yu, XVI, 9). On se demande où l'on peut trouver ceux qui possèdent la science en naissant ? Faut-il s'imaginer quelque théorie analogue à la réminiscence platonicienne ou à l'innéisme cartésien, qui assureraient les privilèges de quelques esprits se rappelant ce qu'ils ont appris dans une existence antérieure, ou venant au monde avec des idées toutes faites ? Rien n'autorise à prêter à Confucius ces vues systématiques; j'incline à penser qu'il s'agit ici d'enfants doués d'une exceptionnelle intelligence, qui comprennent tout ce qu'on leur enseigne et semblent deviner plutôt qu'apprendre; le reste du texte est clair. Le travail intellectuel nous préserve et nous dégage des basses jouissances et nous élève au-dessus des hommes vulgaires et grossiers. « Ceux qui ne font que boire et manger, pendant toute la journée, sans employer leur intelligence à quelque objet digne d'elle, font pitié. N'y a-t-il pas le métier

de bateleur ? Qu'ils le pratiquent ils seront des sages en comparaison ». (Lun-Yu, XVIII, 22). Ces considérations générales sont éclairées et justifiées par un exemple concret; le philosophe se met en scène, non par vanité, mais pour nous instruire. « Je ne naquis pas doué de la science. Je suis un homme qui a aimé les anciens et qui a tout fait pour acquérir leurs connaissances ». (Lun-Yu, VII, 19). Un personnage qui apparaît dans les Entretiens, Ye-Kong, demandait à Tseu-lou ce qu'était Confucius. Tseu-lou ayant gardé le silence le philosophe le reprit. « Pourquoi ne lui avez-vous pas répondu ? C'est un homme qui, par tous les efforts qu'il fait pour acquérir la science, oublie de prendre de la nourriture; qui, par la joie qu'il ressent de l'avoir acquise, oublie les peines qu'elle lui a causées et qui ne s'inquiète pas de l'approche de la vieillesse ». (Lun-Yu, VII, 18.) Il nous apprend que le *Livre des vers*, le *Livre des Annales* et le *Livre des rites* étaient l'objet de ses lectures attentives, dont il tirait beaucoup plus de profit que de ses réflexions. « J'ai passé des journées entières sans nourriture et des nuits entières sans sommeil, pour me livrer à des méditations, et cela sans utilité réelle; l'étude est bien préférable ». (Lun-Yu, XIII, 30). Serait-il plus apte à savoir qu'à comprendre ? A moins qu'il ne désigne par le mot de « méditation » ce que nous appelons rêverie, bien que la première diffère de la seconde comme la pensée précise, dirigée, disciplinée, de la pensée vague, capricieuse et vagabonde.

Mais vioci une indication plus intéressante au sujet de sa méthode de travail. Un jour, causant avec Sse, son disciple, le maître lui demanda : « Ne pensez-vous pas que j'ai beaucoup appris et que j'ai tout retenu dans ma mémoire ? » — Celui-ci, respectueux : « Assurément, n'en est-il pas ainsi ? » — « Non, il n'en est pas ainsi; je ramène tout à un seul principe ». (Lun-Yu, XV, 2). Il a donc conçu la science ordonnée, déductive, dont les connaissances s'enchaînent, dépendent les unes des autres, remontent aux causes qui sont des principes des êtres, autant dire à la philosophie qui permet la synthèse des vérités éparses et fragmentaires, tandis que la mémoire seule et sans la raison entasse, juxtapose les faits et les idées qu'elle conserve à la façon d'un amas et non comme les parties d'un organisme. Enfin, il émet une sorte d'axiome dont il convient de louer la sagesse

et de constater l'à propos : « Savoir que l'on sait ce que l'on sait, et qu'on ne sait pas ce que l'on ne sait pas; voilà la véritable science ». (Lun-Yu, II, 17). Juste condamnation des doutes déraisonnables, aussi bien que des certitudes injustifiées.

« Rendez-vous complètement maître de ce que vous avez appris et apprenez toujours de nouveau; vous pourrez alors instruire les hommes ». (Lun-Yu, II, 11). Il veut que le travail intellectuel ne se borne pas à introduire dans l'esprit les notions que nous fournissent l'expérience sensible, l'intuition, le raisonnement, les témoignages, les discours et les livres, mais encore et surtout que ces connaissances agissent sur notre intelligence, qu'elle s'en empare, les assimile à sa substance, les maîtrise et les développe.

Ces réflexions paraissent un peu arides : voici qu'elles sont allégées et comme assouplies par les impressions de cet homme grave, au sujet d'un art, source intarissable d'émotions et d'allégresses : j'ai nommé la Musique. C'est toujours dans le Lun-Yu, Livre des entretiens, que nous cherchons des indications; nous y lisons : « Le philosophe étant dans le royaume de Thsi entendit la musique Ttchao; il en éprouve tant d'émotion que pendant trois lunes il ne connut pas le goût des aliments. Il dit : Je ne me figure pas que depuis la composition de cette musique on soit arrivé à ce point de perfection ». (VII, 13.) Il faut nous résigner à une idée plus que confuse du morceau qui ravissait à ce degré un Oriental, accoutumé surtout à entendre les instruments de percussion. « Vous dites : la Musique de la Musique ! Les clochettes et les tambours ne sont-ils pas pour vous tout ce qui constitue la Musique ! » (Lun-Xu, XVII, 11). Ne semble-t-il pas surprendre sur son visage le pli dédaigneux de quelque dilettante épris des œuvres de César Franck ou de Vincent d'Indy devant lequel on vanterait un pas redoublé ou une marche de régiment ? Il s'exprime en homme informé et initié : « En fait de musique, vous devez être parfaitement instruit : quand on compose un air, toutes les notes ne doivent-elles pas concourir à l'ouverture ? ». Cela voudrait-il dire que le thème doit se dessiner dès le début ? Je n'en sais rien : poursuivons : « En avançant ne doit-on pas chercher à produire l'harmonie, la clarté, la régularité, dans le but de compléter le chant ? » (Lun-Yu, II, 23). On peut gloser à perte de vue et sans

grand résultat. Mais c'est affaire aux musicographes. Les moralistes remarqueront surtout les relations de la Musique et de l'Ethique. « Le philosophe jugeait le chant nommé Tchao (composé par Chun) parfaitement beau et parfaitement propre à inspirer la vertu. Il jugeait le chant nommé Vou, guerrier, parfaitement beau, mais nullement propre à inspirer la vertu », (Lun-Yu, III, 27), ce qui prouve qu'il ne confondait pas l'Esthétique avec la Morale; et il avait pleinement raison. Néanmoins, il ne s'en tient pas à ces affirmations générales. « Je déteste les sons musicaux de Tching qui portent le trouble et la confusion dans la véritable musique ». (Lun-Yu, XVII, 18). Il considérait la satisfaction de s'instruire en cet art comme une joie utile. Il ne faudrait pourtant s'imaginer qu'il songe à établir une comparaison entre le concert des sons qui s'accordent pour la joie de l'oreille et l'union des vertus qui rend une âme harmonieuse et qui faisait dire à Platon : « O Sophos mousikos », le sage est un musicien.

On pourrait peut-être recueillir sans trop de peine quelques éléments d'un traité du Vrai, du Beau et du Bien, analogues à l'œuvre éclectique de Victor Cousin.

Nous avons parlé de la vertu d'humanité, mais il n'était pas aisé de la définir. Nous pouvons la connaître par ses effets et déclarer qu'elle est essentielle pour l'accomplissement de cinq devoirs : « Le respect de soi-même et des autres, la générosité, la fidélité ou la sincérité, l'application au bien et la bienveillance pour tous ». (Lun-Yu, XVII, 6). L'humanité s'exerce principalement dans la famille, vraie cellule sociale et elle s'étend à tous les rapports entre parents et enfants, époux, frères et sœurs, amis, princes et sujets. On rencontre, à cet égard, des observations exactes, de justes maximes, souvent savoureuses et parfois ingénieuses ou piquantes. Il dira, par exemple : « Il n'y a que les pères et mères qui s'affligent véritablement de la maladie de leurs enfants ». (Lun-Yu, II, 3). Nourrir son père et sa mère n'est, à ses yeux, un acte de piété filiale que si on joint à cette sollicitude des sentiments de respect et de vénération, sinon on les assimile à des animaux, puisqu'on a soin de nourrir « ses chevaux et ses chiens ». Il prétend que c'est avec « les servantes et les domestiques qu'il est le plus difficile d'adopter une règle de conduite : « Les traitez-vous comme des

proches, ils sont insoumis; les tenez-vous à distance, ils conçoivent de la haine et du ressentiment ». (Lun-Yu, XVII, 25). Souvenez-vous que ceci est écrit 2.500 ans avant la journée de huit heures et le relèvement des salaires.

Confucius fait grand cas de l'amitié. Il serait excessif de l'égaler à l'auteur de *La Morale à Nicomaque*, qui envisage de telle sorte cette alliance et cette prédilection qu'elle devient le centre et le sommet de la Morale et résume, en quelque manière, les devoirs de la justice et de la charité. Il essaie, du moins, une classification des amis, qui ne laisse pas de correspondre assez nettement à la réalité. « Il y a trois sortes d'amis utiles et trois sortes d'amis nuisibles : les amis droits et véridiques, les amis fidèles et vertueux, les amis qui ont éclairé leur intelligence sont les amis utiles ». On pourrait traduire : choisissez pour amis des gens sincères, honnêtes et éclairés. Il continue : « Les amis qui affectent une gravité tout extérieure et sans droiture, les amis prodigues d'éloges et de basses flatteries, les amis qui n'ont que de la loquacité sans intelligence, sont les amis nuisibles ». (Lun-Yu, XVI, 4). C'est-à-dire : Fuyez les emphatiques et les hypocrites, les obséquieux et les flagorneurs, les imbéciles et les indiscrets. Son conseil est bienfaisant. Ailleurs, cette remarque nuancée de pessimisme qu'aurait pu signer La Rochefoucauld : « Si, dans les relations d'amitié, on blâme souvent son ami, on éprouvera bientôt son indifférence ». (Lun-Yu, IV, 26). Il est bon, en effet, de dire la vérité à ses amis, et c'est surtout envers eux qu'on doit avoir le courage d'être sincère, mais cela ne requiert ou n'exige que nous réservions pour eux toutes les rigueurs de notre intransigeance ou tous les épanchements et les caprices de notre mauvaise humeur.

Aussi bien, si l'on est exempt de cupidité, si l'on a des goûts simples et modestes, on remplira aisément ses devoirs altruistes, parce que la sobriété et la mesure préservent l'homme juste et modéré des désirs qui excitent les passions et troublent la paix : « Se nourrir d'un peu de riz, boire de l'eau, n'avoir que son bras recourbé pour appuyer sa tête est un état qui procure aussi sa satisfaction. Etre riche et honoré par des moyens iniques est pour moi comme le nuage flottant qui passe ». (Lun-Yu, VII, 15).

C'est-à-dire que ce riche est le jouet des vents et des tempêtes.

« Mettre son bonheur où il faut, c'est la source de tout bien ». Il n'est pas requis d'avoir composé les *Méditations sur l'Evangile* ou d'être un grand psychologue pour s'apercevoir qu'une Morale doit faire sa place, non seulement au bonheur, mais au plaisir, considéré non comme fin de notre activité, mais comme un excitant et une récompense. L'honnête homme a le droit de désirer et de chercher des satisfactions : « Il y a trois sortes de joies ou satisfactions qui sont utiles, et trois qui sont nuisibles. La satisfaction de s'instruire à fond dans les rites et la musique, la satisfaction d'instruire les hommes dans les principes de la vertu, la satisfaction de posséder l'amitié d'un grand nombre de sages, sont les joies ou satisfactions utiles; les satisfactions qui donnent la vanité et l'orgueil, la satisfaction de la bonne chère et des plaisirs sont les satisfactions nuisibles ». Sans être épicurien, on peut croire que les hommes trouveront austères les trois « satisfactions utiles » que Confucius leur propose, et sa classification rappelle un peu trop la Morale rude et tendue des stoïciens.

Cependant, gardons-nous d'oublier que Confucius est, avant tout, ce qu'on nommerait aujourd'hui un sociologue. Ce qui l'occupe théoriquement et pratiquement, c'est la Cité. Il y a joué un rôle et il a confiance dans l'efficacité de ses interventions. « Si je possédais le mandat de la royauté, il ne me faudrait pas plus d'une génération pour faire régner, partout, la vertu de l'humanité. » Est-ce illusion, présomption, ou conviction ? En tout cas, cette vertu d'humanité telle qu'il la dépeint revêt des aspects assez variés et se définit entre des contours assez vagues, pour qu'on puisse espérer l'avoir réalisée ou fait progresser.

Un bon gouvernement doit se proposer, en premier lieu, la satisfaction des peuples qui lui sont directement confiés; leur bien-être est, si on l'ose dire, un moyen de conquête morale très propre à attirer les étrangers et à leur inspirer l'envie d'entrer dans une communauté si prospère; tel est, je crois, le sens de ce conseil : « Rendez contents ceux qui sont près de vous, et ceux qui sont éloignés accourront d'eux-mêmes ». (Lun-Yu, XIII, 16). Ces paroles sont une réponse à Ye-Koung, désireux de sa-

voir en quoi consiste « un bon gouvernement ». Confucius exagère à peine lorsqu'il attribue à l'autorité le pouvoir de modeler à son image les sujets sur lesquels elle domine. « Le gouvernement, c'est ce qui est juste et droit. Si vous gouvernez avec justice et droiture, qui oserait n'être pas juste et droit ? » (Lun-Yu, XII, 17). Le texte note que cette phrase est adressée, avec déférence, à Ki-hang-tsu, qui devait être un haut personnage. Le portrait de Tseu-tchan, grand seigneur de l'Etat de Tching, donne une forme concrète à cette définition un peu abstraite. « Il possédait les quatre qualités d'un homme supérieur : ses actions étaient empreintes de gravité et de dignité; en servant son supérieur, il était respectueux; dans les soins qu'il prenait pour la subsistance du peuple, il était plein de bienveillance et de sollicitude; dans la distribution des emplois publics, il était juste et équitable ». (Lun-Yu, V, 15). Un brave homme, pénétré de l'importance d'une hiérarchie, soucieux des intérêts et du bien-être de ses administrés, exigeant la compétence de ceux auxquels il confère une charge publique, en tout temps et en tout lieu, ce serait le type acceptable et désirable d'un ministre.

Au-dessus des ministres, il révérait le souverain auquel il attribuait une influence transcendante, à la condition, toutefois, de la mériter et de la rendre salutaire par d'exceptionnelles qualités : « Gouverner son pays avec la vertu et la capacité nécessaires, c'est ressembler à l'étoile polaire, qui demeure immobile à sa place, tandis que toutes les autres étoiles circulent autour d'elle et la prennent pour guide ». (Lun-Yu, II, 1).

Je crains que ce Chinois ne ressentit un enthousiasme médiocre pour le Parlementarisme. « Si l'Empire est gouverné selon les principes de la droite raison, alors les hommes ne s'occupent pas à délibérer et à exprimer leur sentiment sur les actes qui dépendent de l'autorité impériale. (Lun-Yu, XVI, 2). Evidemment, les nations qui jouissent des avantages et des bienfaits d'un gouvernement démocratique, ne souscriront pas à cette critique qu'elles jugeront irrévérencieuse, puisqu'elle méconnaît la sagesse des assemblées politiques. Elle procède logiquement de la façon dont il envisage le suffrage universel. « Ceux qui recherchent les suffrages des villageois sont des voleurs de vertu ». (Lun-Yu, XVII, 13). Appréciation sévère des

mœurs qui régnaient dans les contrées arrosées par le Fleuve Jaune ou le Fleuve Bleu, mais qu'il ne hasarderait plus, sans doute, s'il revenait parmi nous, sur les rives de la Seine ou de la Tamise. Il exprimait des doutes à propos des jugements et des décisions par lesquels ceux que l'on nomme aujourd'hui les électeurs répondent aux questions qu'on leur pose et traduisent leurs sentiments et leur choix. « On peut forcer le peuple à suivre les principes de la justice et de la raison, on ne peut pas le forcer à les comprendre ». (Lun-Yu, VIII, 9). Parlons mieux : le peuple ne manque de bon sens, d'intelligence ni même de pénétration et de finesse, mais il se montre accessible à toutes les influences, obstrué par des préjugés, entraîné par des passions, égaré par des sophismes, trompé sur ses vrais intérêts, et presque toujours interrogé sur des problèmes qui le laissent incertain et désemparé, parce qu'il ne possède pas les données indispensables pour les résoudre.

Il semble qu'il aurait compris et aimé la maxime de Bossuet : « Rois, gouvernez hardiment » et qu'il l'appliquait à tous les conducteurs d'hommes. « Déterminer, pour les faire exécuter par le peuple, les corvées qui sont raisonnablement nécessaires, et les lui imposer; qui pourrait s'en indigner ? (Lun-Yu, XX, 2). Ces droits indiscutables de ceux qui gouvernent ne sont pas des excuses pour les « mauvais bergers ». Car leur raison et leur fin est le bien commun. « L'homme supérieur qui commande aux autres doit répandre des bienfaits sans être prodigue, exiger des services du peuple, sans soulever des haines; désirer des revenus suffisants, sans s'abandonner à l'avarice et à la cupidité; avoir de la dignité et de la grandeur, sans orgueilleuse ostentation, et de la majesté sans rudesse » (Lun-Yu, XX, 2). Ces prescriptions paraissent naturelles; pourtant elles ne sont pas superflues puisque l'Histoire nous oblige à reconnaître qu'elles furent maintes fois violées.

A tous ceux qui gouvernent, à quelque degré que ce soit, Confucius recommande de choisir pour auxiliaires des hommes qui suivent les lois immuables de la raison et non les impulsions de l'instinct, qui savent prévoir, organiser, éviter les tentatives imprudentes, les témérités infécondes, les risques inutiles, les expériences aventureuses qui peuvent engendrer des calamités. « Celui qui, de ses seules mains, engagerait un combat

avec un tigre, qui, sans motif, voudrait passer un fleuve à gué; qui prodiguerait sa vie, sans raison et sans remords, je ne voudrais pas le prendre pour lieutenant. Il me faudrait un homme qui portât une vigilance soutenue dans la direction des affaires; qui aimât à former des plans et à les mettre à exécution. » (Lun-Yu, VII, 1).

Et, parce que les fonctions ne sont accordées que pour l'ordre, l'amélioration, la grandeur de la société, cet ancien haut fonctionnaire recommande à ceux qui les exercent de ne point s'y attacher et s'y attarder outre mesure : « Tant que vos forces vous servent, remplissez votre devoir, si vous ne pouvez pas le remplir, cessez vos fonctions ». (Lun-Yu, XVI, 2).

Les nombreux Etats qui composaient alors et se partageaient le Céleste Empire étaient assez fréquemment en lutte, pour que la possibilité de la guerre se présentât à l'esprit du moraliste. Il nous eût prêché la nécessité de la préparation assidue. « Employer à l'armée des populations non instruites dans l'art militaire, c'est les livrer à leur propre perte ». (Lun-Yu, XIII, 30). Les hordes farouches qui s'affrontaient, sous le moindre prétexte, et qui donnaient le spectacle d'un désordre aboutissant à une boucherie, l'avaient affermi en cette persuasion et il eût considéré les pacifistes qui se flattent d'abolir les conflits entre les hommes comme de dangereux utopistes et les pires ennemis de la paix. Je ne sais si, au XX^e^ siècle, il se fût montré favorable à la Société des Nations, mais je dois noter qu'il a dit : « Les oiseaux et les quadrupèdes ne peuvent se réunir pour vivre ensemble » (Lun-Yu, XVIII, 6). La paix, il ne la désirait point uniquement par humanité et par politique, comme l'essentielle condition du bonheur des peuples, mais par des raisons mystiques qui rejoignent les spéculations de Lao-Tse. Il faut des hommes vivants pour accomplir les rites prescrits en l'honneur des morts. Je n'ai pas besoin d'insister sur le culte des ancêtres tenant une place si considérable dans la Religion chinoise. « Il faut être attentif à accomplir dans toutes leurs parties les rites funéraires envers ses parents décédés et offrir les sacrifices prescrits : alors le peuple qui se trouve dans une condition inférieure, frappé de cet exemple, retournera à la pratique de cette vertu salutaire » (Lun-Yu, I, 9). Ce pieux devoir sera le meilleur moyen d'honorer ceux qui ne sont plus et s'ac-

cordera avec la tristesse de ceux qui les aimaient, et dont il sera le plus sincère témoignage, mais « en fait de rites, dit-il, une stricte économie est préférable à l'extravagance; en fait de cérémonies funèbres, une douleur silencieuse est préférable à une pompe vaine et stérile ». (Lun-Yu, III, 4). On sait que la Loi réglait, en leurs plus minutieux détails, les hommages religieux dont les morts étaient l'objet et le chef suprême de l'Etat avait seul le droit d'offrir un sacrifice, en des circonstances déterminées et solennelles, au sommet du mont Taï-chan. Imposante cérémonie, très mystérieuse, car le philosophe déclare en ignorer la signification. « Celui qui connaîtrait ce sens, tout ce qui est sous le ciel serait pour lui clair et manifeste; il n'éprouverait pas plus de difficulté à tout connaître qu'à poser le doigt dans la paume de sa main ». (Lun-Yu, III, 11).

Sorte d'énigme dont il est malaisé de dissiper les obscurités. Confucius voulait-il dire que ce culte rendu aux dieux impliquait une révélation qui rendrait intelligibles les choses divines et humaines, mais qui était l'exclusif privilège du fils du ciel !... Il est rare que la Métaphysique et la Mythologie attirent son attention; il avoue son ignorance, en ce qui concerne les dogmes religieux. Ki-Tou voulait savoir de lui, comment il fallait servir les esprits et les génies. « Quand on n'est pas en état de servir les hommes, comment pourrait-on servir les esprits et les génies ? » Son interlocuteur insiste :« Oserai-je vous demander ce que c'est que la mort ? » (Lun-Yu, XI, 11). On croit surprendre sur les lèvres de cet homme pratique un sourire sceptique et désabusé.

Pourrait-on se former une idée ou une image de ce penseur quelque peu étrange ? Je l'ai essayé en résumant le chapitre X des *Entretiens* et en les complétant par quelques traits épars au cours de l'ouvrage.

C'était un homme grave, sincère et modeste, si réservé qu'il paraissait « dépourvu de la faculté de parler », à moins qu'il ne discourût officiellement « dans le temple des ancêtres et à la cour de son souverain ». Mandé par le prince, « sa démarche était mesurée comme s'il avait eu des entraves aux pieds. S'il saluait, sa robe, à droite et à gauche, devant et derrière, tombait toujours droite et bien disposée. Son pas était accéléré, lorsqu'il introduisait les hôtes (sans doute en qualité de maître

des cérémonies) et il tenait les bras étendus comme les ailes d'un oiseau... montant dans la salle du palais, prenant sa robe avec les mains, le corps incliné, il retenait son haleine, comme s'il n'eût osé respirer. » Sa politesse était minutieuse et méticuleuse. « Quand il rencontrait une personne portant des vêtements de deuil, il la saluait en descendant de son attelage... Quand les habitants de son village l'invitaient à un festin, il ne sortait de table que quand les vieillards s'étaient levés. »

Costume varié d'après les saisons et les circonstances : en été, robe d'étoffe de chanvre fine ou grossière... En hiver, vêtements noirs fourrés de peaux d'agneau, ou blancs, avec des peaux de daim, ou jaunes avec des peaux de renard; on remarque qu'il ne portait jamais de parements pourpre ou bleu foncé, qu'il blâmait, sans doute, comme des ornements superflus. Sa nourriture ? Riz cuit à l'eau, viande de bœuf ou de poisson découpées en petits morceaux; il ne mangeait jamais beaucoup. Il n'omettait jamais, dans ses repas, d'offrir les ablutions et libations prescrites. Si la natte sur laquelle il devait s'asseoir n'était pas régulièrement étendue, il ne s'asseyait pas dessus.

Un de ses disciples lui décerne ce magnifique éloge : il était complètement exempt de quatre choses : il était sans amour-propre, sans préjugé, sans obstination, sans égoïsme » (Lun-Yu, IX, 4). Lui-même nous a laissé ce fragment d'une autobiographie : « A l'âge de quinze ans, mon esprit était continuellement appliqué à l'étude; à trente ans, je m'étais fixé dans des principes solides et fixes; à quarante, je n'éprouvais plus de doutes et d'hésitation; à cinquante, je connaissais la loi du ciel(?); à soixante, je saisissais facilement les causes des événements; à soixante-dix, je satisfaisais aux désirs de mon cœur, sans toutefois dépasser la mesure ». (Lun-Yu, ch. II, 4). La vie affective succédait, un peu tard, en lui, à la vie intellectuelle; on serait curieux de savoir à quelles aspirations il obéit, dans quelle mesure et dans quelle manière il s'y livra.

Mais on ne connaît pas un homme si on ne l'a surpris durant ses rapports avec ses semblables; il révèle le fond de sa nature par les jugements qu'il porte sur eux et les sentiments qu'ils lui inspirent. Confucius a l'occasion de se prononcer au sujet de Yu, le chef de la dynastie des Chun : « Je ne vois aucun défaut dans Yu ! Il était sobre dans le boire et le manger et

souverainement pieux envers les esprits et les génies. Ses vêtement ordinaires étaient mauvais et grossiers, mais ses robes et habits de cérémonie étaient beaux et parés ! Il habitait une humble demeure : mais il employa tous ses efforts à construire des digues et creuser des canaux. Je ne vois aucun défaut dans Yu ». (Lun-Yu, X, 21). Le ton est plus affectueux lorsqu'il rappelle les mérites d'un disciple qu'il aimait. « Yan-Hoeï aimait passionnément l'étude : il ne pouvait éloigner de lui l'ardent désir de savoir; il ne commettait pas deux fois la même faute. Hélas ! sa destinée fut brève et il mourut jeune. » (Lun-Yu, VI, 2). « Oh ! qu'il était sage Hoeï ! Il avait un vase de bambou pour prendre sa nourriture, une coupe pour boire; il demeurait dans une pauvre maison, dans une rue déserte. Un autre n'aurait pu supporter ses privations et ses souffrances » (*Id.*, 9).

Mais le Maître était aussi capable d'indignation que d'admiration : Tsai-you passait une partie de sa journée sur son lit. « Ce bois pourri ne peut être sculpté; un mur de boue ne peut être blanchi : à quoi servirait-il de réprimander Tsaï-Yu ? » Au mépris succédait parfois l'irritation. Il rencontre, assis sur le chemin, les jambes croisées, un de ses amis d'autrefois, Youan-Yang. Il s'écrie : « Etant enfant, n'avoir pas eu de déférence fraternelle; dans l'âge mûr, n'avoir rien fait de louable; être vieux et ne pas mourir : c'est être un vaurien. » Et il lui frappe les jambes avec son bâton ». (Lun-Yu, XIV, 46). Ses réparties sont assez directes et promptes; son style est plus sobre que celui de la plupart des Orientaux; il se conforme d'ordinaire au précepte littéraire qu'il a énoncé. « Si les expressions dont on se sert sont nettes et intelligibles, cela suffit ». (Lun-Yu, XV, 40). Il ne s'élève guère au-dessus d'une prose sensée; parfois, néanmoins, son accent est plus vif, et il égaie la trame un peu grise de son style par un mot spirituel: « Quand on tue une poule, pourquoi se servir d'un glaive propre à tuer des bœufs ? » (Lun-Yu, XVI, 4). Qui ne lui saurait gré d'être simple ?

Cette bonhomie ne l'a point desservi auprès de ses compatriotes. « Depuis qu'il existe des hommes, disait Meng-tseu, aucun ne fut jamais comparable à Confucius ». La postérité ne lui a pas ménagé les éloges; Samuel Johnson le rapproche de Thomas à Kempis; son traducteur Pauthier l'élève au rang de J.-J. Rousseau; Diderot voudrait qu'on apprît par cœur les ar-

ticles principaux de son Ethique. Mais où sont-ils, ces articles principaux ? Afin de présenter un ensemble logique et raisonné, j'ai dû colliger, à mes risques et périls, quelques citations extraites d'une sorte de fouillis où s'entassent, pêle-mêle, les réflexions les plus disparates, les plus oiseuses, les plus puériles. On a osé évoquer les dialogues de Platon, à propos des Entretiens philosophiques, du Lun-Yu, où j'ai extrait ces fragments, parce que ce livre me paraît rendre exactement sa pensée. Or, elle se meut, se développe, cette pensée, à travers des contradictions, d'insupportables redites, d'affligeantes et innombrables banalités. Seul, un Béotien oserait évoquer, pour en faire honneur à Confucius, l'idéalisme, la poésie, la prestigieuse dialectique, l'élégante logique, la grâce légère, le lumineux sourire de l'immortel auteur du *Phédon*.

Cependant, le moraliste d'Extrême-Orient devait être adapté à la race d'agriculteurs, de marchands, d'artisans et de mandarins qu'il a élevés, puisqu'ils lui ont rendu un culte. Les lettrés déclarent qu'il est « le Maître de tous les âges, le Père des bonnes mœurs, le Soutien du ciel et de la terre, le Conservateur de l'Espèce humaine ». Il a reçu des offrandes, on lui a consacré des pagodes, on l'a élevé au rang des dieux. Il est vrai qu'au cours des siècles cette dévotion a changé de caractère : elle est devenue une forme du nationalisme. Un homme d'Etat, Tchéou-Fou, disait, il y a cinquante ans: « Un chrétien qui ne reconnaît que Dieu et qui renie Confucius, en quoi diffère-t-il d'un rebelle ? » Et il précisait en ajoutant : « Son culte n'est pas un acte de religion, mais un culte déterminé par le gouvernement ». Plus près de nous, en 1904, dans une allocution aux étudiants de Tsien-tsin, Chan-Tong-Hien approuvait cette évolution : « Nous devons l'honorer, non en sollicitant de lui des faveurs par des prières et des prostrations, mais en imitant les exemples qu'il nous a laissés ».

A quelque point de vue qu'on se place, il faut regretter que cette science des mœurs ne s'étaie sur aucune métaphysique. « Il est bien rare, disait Tsen-Koung, d'entendre le philosophe discourir sur la nature de l'homme et sur la raison céleste », et, pourtant, « de la nature de l'homme » dépendent les préceptes auxquels il doit obéir, et de la liberté, qui est un de ses attributs, le pouvoir de les observer; d'autre part, c'est « de la rai-

son céleste » que dérivent l'obligation et la sanction, sans lesquelles la Morale n'est qu'une leçon de prudence et un recueil de conseils : une règle de vie extérieure, un statut purement légal et juridique, non dépourvu de valeur et de bons effets, mais, « sachons voir les choses comme elles sont », a écrit un agnostique, Ernest Scherer, la morale, la bonne, la vraie, l'impérative a besoin de l'absolu : elle aspire à la transcendance, elle ne trouve son point d'appui qu'en Dieu. C'est pourquoi cette doctrine, si elle n'est point subversive et destructive, comme tant d'autres, qui se déroulent dans l'histoire de la Pensée humaine, demeure étroite, sèche, parcimonieuse et formaliste. Elle est impuissante à diriger vers leurs fins des êtres libres, non seulement parce qu'elle est dépourvue de base, de structure et d'armature, mais encore parce qu'elle n'est attendrie par aucune onction, soulevée par aucun élan, vivifiée par aucune sève, imprégnée par aucun parfum.

Louis MAISONNEUVE.

LES ORIGINES DE L'AMBASSADE PERMANENTE DE FRANCE A ROME

Au moment où se pose devant l'opinion la question du rétablissement de l'ambassade permanente de France auprès du Vatican, il n'est pas sans intérêt de remonter jusqu'aux origines de cette institution, d'étudier les motifs qui portèrent nos rois à l'établir, les services qu'ils s'en promettaient et qu'ils en retirèrent.

Il ne s'agit point ici de rechercher l'origine des relations diplomatiques entre la royauté française et le Saint-Siège. Ces relations sont aussi vieilles que la monarchie. Dès que la France fut convertie au catholicisme, dès Clovis peut-on dire, des rapports officiels s'établirent entre les rois et les papes, entretenus ou resserrés, à l'occasion, par des envois d'ambassadeurs.

Mais ces ambassades étaient intermittentes, passagères : la diplomatie alors n'en connaissait pas d'autres. A chacune d'elles était assigné, auprès d'une cour étrangère, le règlement d'une affaire unique. Cette affaire constituait tout l'objet de la mission des ambassadeurs. Leurs pouvoirs expiraient avec le succès ou l'échec auquel aboutissaient les négociations. Ce résultat atteint, l'ambassadeur n'avait qu'à rentrer chez lui sans autre avertissement ni rappel de son souverain. Celui-ci en serait quitte pour envoyer de nouveaux mandataires, plus tôt ou plus tard, selon la suggestion de ses intérêts en face de quelque nouvel événement survenu.

Ainsi en fut-il dans toute l'Europe jusque vers le milieu du XV^e^ siècle. Alors se fait jour en Italie (1), sur le rôle des ambassadeurs, une conception nouvelle, aisément reconnaissable à trois caractères. Pour certains d'entre eux les pouvoirs ne sont plus limités à une question ou à une série de questions déterminées; ils s'étendent à toutes les affaires engagées ou susceptibles de s'engager entre leur cour et celle auprès de laquelle ils sont accrédités. Leur séjour n'est nullement mesuré au temps demandé pour leur solution; il se prolongera tant que leur souverain n'y mettra un terme par un rappel explicite. Le jour même où l'ambassadeur sera rappelé, il lui sera donné un successeur à la même cour; une solution de continuité dans la représentation diplomatique serait même considérée comme un acte peu amical par le prince auprès duquel elle se produirait (2).

De Venise, où elle paraît bien avoir pris naissance, l'institution des ambassades permanentes se répandit assez vite en Italie (3) puis au dehors. Elle venait à peine de pénétrer en France à l'avènement de Louis XI (4). Ce prince, qui fut le premier organisateur de la diplomatie française, ne se hâta point cependant d'établir à Rome un ambassadeur résident, pour employer l'expression usitée plus tard.

Ce n'est donc pas qu'il fût opposé à l'établissement de rapports fréquents avec le pape. Aucun prince de son temps peut-être n'en entretint de plus suivis. Il y eut bien peu d'années de son règne où Rome ne vit arriver une ou deux ambassades et même plus sur le chemin de France (5). S'il ne fixa point cependant à Rome des ambassadeurs à demeure, divers motifs l'en détournèrent.

D'abord Rome envisagea avec quelque méfiance les premiers essais faits par divers ambassadeurs pour prolonger leur séjour jusqu'à le rendre permanent. En face de quelques-uns

(1) A. PIEPER. *Zur Entstehungsgeschichte der staendigen Nuntiaturen*. Freiburg i. B. 1894, pp. 2 et suiv.

(2) Voir, à ce sujet, les plaintes de Louis XII à Macchiavel : *Œuvres de Macchiavel* trad. franç. Paris, 1837, t. II, p. 199.

(3) A. PIEPER, *loc. cit.*

(4) Depuis 1459, le duc de Milan tenait en Flandre un ambassadeur, Prosper de Camogli, qui faisait la navette entre l'Angleterre et la France : MANDROT, *Dépêches des ambassadeurs milanais*, Paris, 1916, p. 10.

(5) Cf. COMBET, *Louis XI et le Saint-Siège*, Paris, 1903, *passim*.

d'entre eux qui s'attardaient auprès de la curie, Martin V déclara publiquement qu'il suffirait au pape de faire notifier à un ambassadeur que sa mission était terminée pour qu'il perdît aussitôt toutes ses immunités; et, quelques jours après, il décrétait même (6) que toute mission diplomatique prenait fin même sans aucune notification six mois après l'arrivée des ambassadeurs à la curie. Cette prévention n'avait pas encore entièrement disparu de Rome puisque, à la fin du xv[e] siècle, dans le projet de réforme qu'ils présentèrent au pape Alexandre VI, les cardinaux demandèrent que les ambassadeurs des princes ne fussent pas autorisés à résider à la curie plus de deux ans (7).

Louis XI était d'autant moins disposé à demander une exception en sa faveur qu'il craignait de fournir au pape un moyen de s'en prévaloir pour installer un nonce auprès de sa cour. Sixte IV lui en avait fait un jour la demande et le roi s'était hâté de répondre par un refus (8). Comme dira son ami Commines, il voulait bien recevoir et envoyer des ambassadeurs puisqu' « il est nécessaire », mais à condition de les « tost ouyr et dépescher », car les garder « c'est tenir ses ennemis chez soi », et il n'y a « espie si bonne ni qui ait si bien l'œil de veoir et entendre » (9).

Il s'arrangea, du reste, pour s'assurer le service d'un représentant sédentaire à Rome sans avoir à en supporter les frais ni subir les difficultés. Le cardinal français d'Estouteville résidait à Rome; il l'y laissa avec plaisir, et sans titre officiel il lui confia en réalité la défense de ses intérêts auprès du Saint-Siège (10). Il bénéficia ainsi de la grande influence que donnaient à d'Estouteville, dans l'entourage du pape, sa qualité de membre du Sacré-Collège et ses énormes richesses (11).

A la mort du cardinal de Rouen, comme on l'appelait, et de

---

(6) « Ambassiata eorum habetur pro finita vel etiam si nihil dicatur post sex menses a die accessus sui ad curiam ». E. VON OTTENTHAL : *Die paepstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII bis Nicolaus V*, Innsbruck, 1888, p. 221.

(7) PASTOR, *Histoire des Papes*, trad. fr., t. V, pp. 491 et suiv. : IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 65.

(8) Cf. RICHARD, *Origines de la nonciature de France*, dans *Rev. des Quest. historiques*, t. LVIII, p. 124.

(9) COMMINES, III, 8.

(10) *Lettres de Louis XI*, éd. par Vaesen, t. III, 95, V, 111, VII, 278.

(11) Il passait, en son temps, pour le plus riche des cardinaux. Cf. PASTOR, t. IV, p. 351. Cf. *Ciaconius, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, Romae, 1677, t. I, col. 193 et suiv.

Louis XI, l'idée d'établir à Rome un représentant permanent du roi avait fait de sérieux progrès. Dans la première ambassade que Charles VIII — ou les Beaujeu en son nom — envoya (21 juillet 1484) au pape Sixte IV prit place parmi les onze ambassadeurs qui la composaient Jean d'Ambroise, évêque de Langres et pair de France. Outre sa part dans le mandat général confié à l'ensemble de ses collègues, il en reçut un particulier où il était constitué « procureur général (du roi) en cour de Rome » (12). A ce titre il devait, disait le « mandement especial du roi », « poursuivre et conduire les besognes et affaires de nous, nos royaumes, pays et seigneuries comme nous mesmes ferions, pourrions en notre personne ». A sa mission à Rome, aucun terme n'était assigné, puisqu'il avait à se tenir « illec dorénavant, disait le roi, tant qu'il nous plaira »; et elle comportait résidence à Rome, car au cas où il viendrait à s'absenter, le droit était reconnu à Jean d'Ambroise de se substituer, s'il le voyait « expédient », quelque notable « personnage » qui aurait les mêmes pouvoirs, sauf à en référer au roi pour les affaires qui requerraient « pouvoir et mandement plus especial » (13).

La mort de Sixte IV qui survint là-dessus (13 août 1484) arrêta l'ambassade, mais l'idée d'une représentation permanente à Romé n'en fut pas moins reprise dès que les relations furent nouées avec le nouveau pape, Innocent VIII, par l'envoi de l'ambassade d'obédience. A celle-ci se rattachait le cardinal Balue qui, retiré à Rome depuis son élargissement de prison, bénéficiait, lui aussi, de la réaction provoquée par la mort de Louis XI. Rentré en faveur auprès du nouveau régime, il était chargé de le représenter auprès de la curie, avec le titre de Protecteur des affaires de France (14); il recevait même un traitement en cette qualité (15).

L'année même de sa mort (octobre 1491) arrivait à Rome (16), en compagnie de neuf autres ambassadeurs extraordinaires de Charles VIII, l'évêque de Lombez, Jean de Bilhères, de Lagrau-

(12) BALUZE, *Miscellanea*, éd. Mansi, Luccae, 1761, t. I, p. 366.
(13) *Ibid.*
(14) FORGEOT, *Jean Balue*, Paris, 1895, pp. 114-129.
(15) L'original d'une de ses quittances sur parchemin, datée de Rome, 4 mars (n. s.) 1486, se trouve Bibl. Nat. de Paris, 17030, f° 149.
(16) BURCHARD, *Diarium*, éd. Thuasne, Paris, 1883, t. I, p. 430.

las — appelé à tort Jean Villiers de la Groslay (17). Quand ses collègues se retirèrent, il resta à Rome, y devint cardinal en 1493 et y séjourna, toujours qualifié ambassadeur du roi de France (18), jusqu'à sa mort (1499), quoique dès 1495 les relations diplomatiques eussent été rompues entre Charles VIII et Alexandre VI.

A sa mort, sa succession fut recueillie en fait par Robert Guibé, évêque de Rennes, puis de Nantes qui, venu à Rome comme délégué de sa souveraine Anne de Bretagne (19) avec une ambassade de Louis XII, y resta pour représenter les deux (20) et y reçut le chapeau de Jules II.

Tant que le roi confiait le soin de défendre ses intérêts à Rome à des ecclésiastiques que leurs dignités ou leurs fonctions y retenaient tout naturellement, sa volonté d'y établir définitivement un ambassadeur à demeure ne paraissait pas arrêtée sans hésitation. Assez vite après l'avènement de Jules II, sa décision fut prise. En 1507 il envoyait à Rome, portés sur deux galères de Prigent (21) de Bidoux, deux ambassadeurs, son échanson, Jean de Saints et le seigneur de Gymel. Mais « Gymel, nous dit le chroniqueur Jean d'Auton (22), allait pour demeurer à Rome ambaxadeur et le dit échanson, pour rapporter au roy ce qui serait fait envers le pape, et la réponse de son dire ».

Voilà les rôles bien marqués : ostensiblement, officiellement, l'un des deux envoyés est ambassadeur extraordinaire à mission courte, à la suite de laquelle il rejoindra le roi; l'autre, un ambassadeur « pour demeurer », pour résider à Rome sans terme assigné.

Gymel resta bien à Rome, et quand il en fut rappelé, il fut remplacé, en 1510, par Alberto Pio, comte de Carpi (23). Celui-ci était bien envoyé aussi à titre d'ambassadeur ordinaire,

---

(17) Ch. SAMARAN, *La maison d'Armagnac au XV^e siècle*. Paris, 1909, p. 191.
(18) BURCHARD, I, 572; II, 15, 38, 192.
(19) *Ibid.*, II, 511.
(20) *Ibid.*, III, 355.
(21) Cf. SPONT, *Les Galères royales dans la Méditerranée, de 1496 à 1518*, dans *Rev. des Quest. Hist.*, t. LVIII, p. 409.
(22) J. D'AUTON, *Chroniques de Louis XII*, édit. par M. de la Clavière. Paris, 1895, t. III, 246.
(23) MATILDE DE LA CLAVIÈRE, *La diplomatie au temps de Macchiavel*. Paris, 1893, t. III, p. 437.

le registre de sa correspondance en fait foi (24), et aussi sans limite de temps. Mais la rupture qui se produisit entre Louis XII et Jules II entraîna son rappel moins de six mois après son arrivée.

Cette rupture aboutit même à la guerre, aux hostilités poussées à l'extrême, à l'aide des armes les plus fortes que chacun des belligérants trouvait à sa portée : soulèvement de quelques cardinaux, conciliabule de Pise, interdit jeté sur la France, excommunication de ses alliés, convocation du concile de Latran; c'était une rude épreuve pour la permanence de notre représentation à Rome, qui venait à peine de naître.

Jules II cependant mourait le 20 février 1513; et Louis XII qui avait reçu de rudes coups dans la lutte profita de l'élection de son successeur, Léon X pour tenter un rapprochement. Il envoya à Rome deux ambassadeurs, Claude de Seyssel, évêque de Marseille, et Louis Forbin, seigneur de Soliers : ils avaient à reconnaître, en son nom, le nouveau pape et à demander la levée de l'interdit qui pesait sur la France. Ils ne furent admis (17 décembre 1513) que comme procureurs du roi à seule condition et fin de désavouer le conciliabule de Pise et de reconnaître le concile de Latran (25).

Cette mission terminée, Seyssel rentrait en France; mais le sieur de Soliers restait à Rome comme ambassadeur permanent. Un an plus tard mourait Louis XII (1er janvier 1515), la cause de l'ambassade à Rome, si péniblement remise sur pied, n'eut pas à en souffrir. François Ier était beaucoup plus porté à étendre qu'à restreindre ses relations diplomatiques surtout en Italie. Le sieur de Soliers fut donc continué dans son ambassade, il restera à Rome jusque vers décembre 1515.

Quand il en sera alors rappelé, la question du maintien d'un ambassadeur auprès du pape ne se posait plus. Ce maintien n'était plus subordonné aux caprices du prince ou aux hasards de la politique. Le seigneur de Soliers reçut un successeur, comme le reçurent après lui les quinze ambassadeurs qui gérè-

(24) Il en est publié un résumé chez Maulde de la Clavière, *op. cit.*, pp. 437 et suiv.
(25) Raynald, *Annales*, an. 1513, n. 87-89.

rent l'ambassade de Rome (26) au cours du règne de François Ier.

II

Les motifs qui avaient fait établir la continuité de notre représentation à Rome ne cessaient donc de plaider pour son maintien. Quels étaient au juste ces motifs ? En un temps où la diplomatie était exclusivement affaire des cabinets des princes, ni Louis XII ni François Ier ne nous ont livré le secret de leur détermination sur l'ambassade de Rome. Mais sans abuser des conjectures il est aisé de le deviner.

Il est clair d'abord qu'ils n'ont pas obéi, ici, à un simple sentiment de courtoisie internationale. Dans l'établissement des cinq ou six ambassades permanentes qui datent du premier quart du XVIe siècle, il y eut, surtout de notre part, affaire de réciprocité. A des souverains d'Etats importants qui fixaient auprès d'eux des ambassadeurs à demeure, nos rois ne pouvaient refuser pareil honneur. Il n'en fut pas ainsi pour Rome. Bien que les papes se tinssent en contact à peu près permanent avec nos rois, depuis Louis XI, par l'envoi répété de nonces, ils attendirent jusqu'à Clément VII (1522-1533) pour instituer, en France, une nonciature permanente (27). Nos rois les devancèrent d'une vingtaine d'années.

S'ils prirent les devants, c'est qu'ils y furent poussés par d'impérieuses raisons d'utilité ou de nécessité. Nous en avons pour preuve leur souci constant, dès le début du XVIe siècle, d'étendre et de multiplier sans cesse leurs contacts avec le Saint-Siège. Nous avons parlé de deux ou trois ambassadeurs permanents de Louis XII, d'une quinzaine de François Ier; mais leurs représentants à Rome furent loin de se borner à ce nombre. A côté de Guibé, de Gymel et du comte de Carpi, il faudrait signaler le baron de Trans, René de Gramont, l'archevêque d'Embrun, le cardinal de Narbonne (28), sans compter les

(26) Rien de plus aisé maintenant que de connaître le nom de nos ambassadeurs à Rome de 1513 à 1547, grâce au *Catalogue des Actes de François Ier*, Paris, 1907, t. IX, pp. 57-65.

(27) Cf. RICHARD, *Origines de la nonciature de France*, dans *Rev. des Quest. historiques*, t. LXXXV, p. 38.

(28) Cf. AUTON, *Chroniques* citées, table au mot *Ambassades*, et entre autres t. III, 196, 324; BURCHARD, t. III, 39, 308, 385.

quatre ambassadeurs de l'obédience à Jules II. Sous François Ier, la présence d'ambassadeurs résidents arrête si peu l'envoi d'ambassadeurs extraordinaires à Rome que pendant son règne de 32 ans, contre 16 ambassadeurs ordinaires il en députe au pape 46 extraordinaires (29).

Ce grand nombre d'ambassadeurs fait déjà supposer que le maniement de nos affaires à Rome devait s'accommoder mal d'une vacance dans la série des titulaires. En fait toutes les mesures étaient prises pour que l'ambassadeur de Rome fût toujours sur place et en état de remplir les fonctions de sa charge. Le comte de Carpi fut renvoyé comme ambassadeur auprès du pape dès les premiers mois de 1519 il devait y rester jusqu'en 1527; mais sa santé se gâta un an après son arrivée. C'en fut assez pour qu'il lui fût envoyé cinq ou six auxiliaires ou suppléants, à résidence fixe, sans compter trois ambassadeurs extraordinaires venus pendant le même temps (30). L'évêque de Mâcon, Hémart de Denonville, nommé ambassadeur à Rome, dans les premiers mois de 1533, se voyait retenu par diverses affaires dans son diocèse; le roi n'attendit pas la fin de l'année pour le faire suppléer auprès du pape par son échanson, le seigneur de Forges, et deux mois plus tard (12 janvier 1534), par l'évêque de Paris, Jean du Bellay (31) qui dut y attendre l'arrivée de l'évêque de Mâcon (25 mars 1534).

Deux ans plus tard, alors qu'au plus fort des hostilités engagées contre Charles-Quint, cet ambassadeur se montre troublé des difficultés qui lui viennent de ce chef, il lui est envoyé pour le seconder, d'abord un ambassadeur extraordinaire, le cardinal Jean de Lorraine (32), puis un second ambassadeur ordinaire, Georges de Selve, évêque de Lavaur, qui résidera avec lui près de deux ans (33).

La présence simultanée de deux ambassadeurs ordinaires, dans les autres postes diplomatiques, était à peu près inconnue. A Rome ce n'était pas une rareté. Avant Hémart de Denonville, les cardinaux François de Tournon et Gabriel de Gramont

(29) *Catalogue des Actes de François Ier, loc. cit.*
(30) *Id.*, p. 58.
(31) *Correspondance politique de G. Pelicier, ambassadeur de France à Venise*, par TAUSSERAT-RADEL. Paris, 1899, p. XXXI.
(32) *Catalogue des Actes*, p. 63.
(33) *Ibid.*

avaient géré ensemble l'ambassade près de dix mois (34), et déjà auparavant Gabriel de Gramont avait eu pour collègue le comte de Pontremoli (35) et le comte de Carpi, l'évêque de Pamiers, le célèbre Jean de Pins et autres (36).

Quand ils n'avaient pas un collègue, les résidents de Rome avaient un secrétaire qui était autant leur auxiliaire que leur subordonné. Ce poste fut rempli plus de dix ans par Nicolas Raince, qui prend quelquefois le titre de « solliciteur du roi en cour de Rome », correspond directement avec le roi ou ses ministres, fait des visites au pape ou aux cardinaux en lieu et place de l'ambassadeur. Après lui, le jeune gascon, Jean de Monluc joue le même rôle auprès des ambassadeurs et il acquiert vite assez d'expérience pour être chargé de les remplacer provisoirement (37).

Et après le secrétaire, l'ambassadeur peut encore s'appuyer sur le concours du cardinal protecteur (38) des affaires de France et du cardinal rapporteur au consistoire *(relator)*, attachés à la poursuite de nos intérêts généraux, ou de ceux qui sont liés à la préconisation des évêques par le pape (39).

Tant de précautions n'auraient été prises, ni un si important personnel mobilisé pour une institution dont le besoin ne se serait fait sentir avec autant d'urgence que de persistance. Si le besoin crée l'organe, la politique inaugurée par nos rois, soit au dehors soit au dedans, au début du XVI^e^ siècle devait avoir pour corollaire l'établissement de relations continues avec le pape. Décidés à tourner vers l'Italie leur activité d'expansion et de conquêtes et, en même temps, à réaliser, après l'unité territoriale, l'unité politique par l'extension au clergé de leur autorité acceptée par les autres classes de la nation, il leur importait, pour le succès de leur entreprise, d'entrer en contact constant avec Rome. En Italie, depuis que la rude police d'Alexandre VI avait rétabli dans toute sa force l'autorité du pape dans le patrimoine de saint Pierre, toute interven-

(34) *Id.*, p. 61.
(35) *Id.*, p. 60.
(36) *Id.*, p. 58.
(37) *Id.*, 63.
(38) MORONI, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*. Venise, 1840-1861. ad verbum *Cardinali*.
(39) Bibl. Nat., f. lat. n° 12556, fol. 253, 264 (*Acta Consistorialia*).

tion étrangère avait à compter avec le souverain d'un des quatre plus puissants États de la péninsule; sans son alliance ou du moins sa neutralité rien de durable n'était à espérer. Plus tard Jules II, Léon X, Clément VII prirent une large part à toutes les combinaisons de la politique européenne; actif ou passif, leur concours était pour la nôtre un appoint à rechercher. Pour l'obtenir la vigilance et l'effort continu d'un ambassadeur y étaient nécessaires.

Au moment où nous sommes arrivés, les princes se portent à en établir partout où il est dans leurs intérêts de s'assurer, sans discontinuité, des informations (40) et une représentation effective. Mais aucun poste ne se prête plus avantageusement que celui de Rome à ce rôle d'information. Là trouvent d'abord leur répercussion les moindres pulsations de la vie publique italienne au milieu des nombreux représentants de Milan, de Naples, de Venise, qui remplissent le sacré-collège, les administrations autant que les ambassades. Par l'attention qu'elle porte sur l'Europe entière toute soumise à son autorité au moins jusqu'au protestantisme, par ses nonces qui parcourent à chaque instant les États, par l'attirance qu'elle exerce sur les parties les plus éclairées de l'opinion comme distributrice des gros bénéfices d'Eglise, la cour pontificale est devenue le centre où convergent, à toute heure, les nouvelles du monde entier. Parmi ces nouvelles, beaucoup étaient de nature à intéresser le roi ou ses ministres.

Les ambassadeurs sont donc, comme le comte de Carpi, invités à écrire « souvent » (41) ou avisés de « l'extrême désir » qu'on a d'avoir de leurs nouvelles (42) et remerciés au nom du roi de celles qu'ils envoient « bien au long » (43). Ils se le tiennent pour dit : « J'écris souvent à M. le trésorier Robertet (secrétaire d'État chargé des affaires d'Italie) de tout ce que selon mon petit pouvoir je puis entendre et cognoistre estre le bien

(40) Quand, au moment de partir pour l'Italie, en 1515, François Ier envoie à quelques princes des ambassadeurs à titre permanent, le chroniqueur Barrillon, secrétaire du chancelier Duprat, observe « qu'ils doivent demourer devers iceulx princes, pendant son voyage, afin de lui faire savoir toutes nouvelles ». BARRILLON, *Journal*, publié par P. DE VAISSIÈRE. Paris, 1887, 51, p. 63.

(41) MAULDE DE LA CLAVIÈRE, *La Diplomatie*, t. III, p. 439.

(42) *Id.*, p. 455.

(43) *Id.*, p. 446.

du service du roi » (44), lit-on dans une lettre de Rince à la reine régente (1). Les félicitations du roi ne laissent, aux ambassadeurs aucun doute sur ce qu'il attend d'eux à Rome. « Je vous déclare, écrit François Ier à l'un d'eux, Dinteville, que vous me faites très grand plaisir de continuer à m'advertir des choses ainsi qu'elles surviennent journellement par deça et vous prie bien fort de continuer » (45).

Le roi n'attendait pas seulement d'être renseigné, mais servi sur place par l'ambassadeur qu'il tenait auprès des cours étrangères. De celui de Rome, Louis XII ne demandait pas seulement, comme des autres, de justifier devant les souverains auprès desquels il était accrédité ses prétentions sur le duché de Milan, de solliciter son alliance ou une neutralité bienveillante; il avait à obtenir le concours du pape pour aplanir certaines difficultés qui suivaient la conquête du Milanais et dont lui seul pouvait faciliter la solution. La collation des bénéfices ecclésiastiques était un des plus puissants moyens de lui assurer la pleine soumission des esprits. Ses ambassadeurs eurent à la solliciter en détail à chaque vacance (46) jusqu'à ce qu'ils purent l'obtenir en bloc; leur séjour auprès du pape ne pouvait donc s'accommoder de quelque solution de continuité.

Mais il est bien plus souvent encore question de l'Eglise de France dans la correspondance échangée entre le roi et ses ambassadeurs de Rome. Quelles que soient les suggestions de ses légistes et son désir d'étendre son autorité sur l'Eglise, sur ses biens, ses bénéfices, son gouvernement, le roi a le sentiment qu'il doit compter avec le pape. A chaque instant il fait solliciter son appui, tantôt il s'agit de quelque décime à lever sur les biens du clergé, le plus souvent de quelque candidat à faire agréer pour un évêché ou une abbaye. On a répété que la Pragmatique Sanction de Bourges en rendant aux chapitres, les élections des évêques les avait mises aux mains des rois. Même en fait, ceci n'est vrai que partiellement. Pour qui regarde l'histoire de nos diocèses dans cette période de la fin du xve

(44) Publiée dans JACQUETON, *La politique extérieure de Louise de Savoie*, p. 366.
(45) CAMUZAT, *Mélanges historiques*, Troyes, 1644, f° 89, Lettre à M. d'Auxerre, 18 mai 1532.
(46) V. MAULDE DE LA CLAVIÈRE, *op. cit.*, t. III, p. 438, 440 et suiv.
(47) PASTOR, t. IV, p. 262.

siècle, il devient évident que l'autorité du roi est loin d'être acceptée partout sans contestation. Ses candidats ne parviennent pas toujours à rallier l'unanimité des suffrages canoniques. Quand ils sont acceptés par les chapitres, ils ne le sont pas toujours par le populaire, par la féodalité locale, par le pape qui leur opposent des compétiteurs. Sans regarder en dehors du sud-ouest, nous voyons ainsi, au grand scandale des peuples, des conflits éclater autour des sièges épiscopaux, à Aire, à Auch, à Lectoure, à Tarbes, à Comminges, à Pamiers, à Montauban, à Aleth, à Toulouse où une partie du chapitre élit Pierre de Rosergue et l'autre Hector de Bourbon (48). A Aleth les officiers royaux qui veulent agir contre le chapitre sont « batuz..., rompuz leurs habillements », en danger d'être « occis ». A Tarbes, les chanoines récalcitrants sont assommés ou expulsés; le commissaire royal n'est pas plus respecté (49). Quand il ne peut pas imposer son candidat, le roi en vient à solliciter le pape de refuser la confirmation de l'élection (50) ou bien, comme Louis XII pour l'élection de Claude de Seyssel à Marseille (51), il prend la précaution de faire approuver son choix par le pape avant de l'imposer aux chanoines. C'était le seul moyen qu'il eût de mettre un terme à ces incidents pénibles qui se renouvelaient trop souvent, et de faire tourner cette situation embarrassante au profit de son autorité.

Outre ces questions de recommandations de candidats qui auraient suffi avec les affaires politiques à occuper sans interruption nos représentants à Rome, de combien d'autres sollicitations ils doivent se charger à la demande du roi, de la reine ou des ministres ? Ce sont des prélats, des ordres religieux, des collectivités d'Italie, de Suisse et d'ailleurs, qui pour obtenir des privilèges, des mesures de grâce ou de clémence, recourent au roi pour s'aider de ses recommandations auprès du pape (52) et le roi était heureux d'avoir sur place

(48) Pour les détails, je ne puis renvoyer qu'à la *Gallia christiana*, t. I et XIII (provinces d'Auch et de Toulouse) et aux histoires des diocèses publiées. Cf. DAUX pour Montauban, A. DEGERT pour Aire, J. LESTRADE pour Comminges, G. BALENCIE pour Tarbes.

(49) Cf. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*. Paris, 1905, t. I, p. 107.

(50) BALUZE, *Miscellanea*, éd. cit. I, p. 365; BURCHARD, *Diarium*, I, 549.

(51) ALBANES-CHEVALIER, *Gallia christiana novissima*, Marseille, 1899, col. 514.

(52) Pour les détails de tout ceci, on peut voir le résumé de la corres-

l'ambassadeur qui, en augmentant le nombre de ses obligés, accroissait d'autant celui de ses clients à l'étranger.

En transformant en titre de droit ce qui était jusqu'ici matière à faveur, le Concordat ne devait pas dispenser les ambassadeurs de leur assiduité auprès de la cour pontificale. A toute vacance d'évêché, d'abbaye ou de bénéfice consistorial, le roi pourvoyait par sa nomination. Mais pour les rendre décisifs il restait à faire approuver ses choix par le pape, et ceci rentrait dans les attributions de l'ambassadeur (53). L'instruction sur les candidats élus qui se négociait, dans nos derniers temps du Concordat, entre le ministère des cultes et le nonce à Paris se traita à Rome, dans les premiers, entre l'ambassadeur et la curie. En lui envoyant le brevet de nomination, François Ier se contentait d'écrire au pape que « Sa Sainteté serait plus amplement avertie et informée par notre ambassadeur... auquelle elle croira ce qu'il lui en dira de par nous » (54).

Après les informations épiscopales, incombaient aux ambassadeurs les sollicitations pour décimes, pour indults, dérogations au Concordat sous forme de dispenses d'âge et autres, transformations des abbayes régulières en abbayes à commendes auxquelles seules le roi pouvait nommer, modérations de taxes, etc., dont il y avait journellement à assurer le succès.

III

Toutes ces affaires et ces occupations justifiaient, à n'en pas douter, la présence continue d'un ambassadeur à Rome; encore importe-t-il de savoir si l'institution répondit par ses services aux espérances qui l'avaient fait établir. A cette question l'œuvre même de l'ambassade permanente, à ses débuts, fournira la meilleure réponse.

Très vite, le roi comprit le parti qu'il pouvait tirer de cette ambassade dans l'intérêt de sa politique, soit au dedans soit au dehors. Plus il entre en contact avec le pape, plus il réussit à s'en faire un appui pour accroître son autorité. Il s'en aide

pondance du comte de Carpi, chez MAULDE, *La Diplomatie*, t. III, pp. 437-464.

(53) MADELIN, *Les premières applications du Concordat de 1516* dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 1897, p. 359.

(54) MADELIN, art. cit., p. 362.

d'abord contre les biens du clergé. Les immunités et les conciles lui défendent d'y toucher sans l'autorisation du pape; les ambassadeurs la lui obtiendront. C'est ainsi que Louis XII est autorisé à lever, à son profit, en 1501, un décime et les produits du jubilé; en 1503, 300.000 livres pour faire face aux frais de l'expédition de Naples; en 1509, une imposition de 320.000 livres pour la Ligue de Cambrai (55). Avec François Ier les appels à la bourse du clergé se multiplient, toujours avec l'autorisation du pape sollicitée par nos ambassadeurs. Dès 1516, il lève ainsi la « dîme papale » qui lui donne à peu près 380.000 livres; en 1515, 1518, 1521, nouveaux décimes; d'autres suivront en 1526, en 1527, en 1533. Le roi se prévaut si bien du consentement du pape que ses officiers prétendent recueillir dans le diocèse de Tarbes, notamment, « les deux décimes imposés par N. S. P. le pape en faveur du roy nostre sire » (56).

Après les biens de l'Eglise de France, nos ambassadeurs vont permettre au roi de mettre la main sur ses dignités. Là où les chapitres regimbent, ils rendront le pape plus accommodant à ses vœux, leurs lettres sont pleines des démarches qu'ils ont à faire en faveur de candidats chers au roi, et la plupart du temps elles sont couronnées de succès. Il serait trop long de nommer un à un ces candidats; mais à en juger par la correspondance des ambassadeurs qui s'est conservée, ils furent si nombreux que M. Imbart de la Tour qui en a relevé le plus pour cette période du début du XVIe siècle (57), peut dire que même « avant la signature du Concordat (le roi) est le grand distributeur des bénéfices comme des offices » (58).

C'était le bénéfice d'un véritable patronat acquis au roi, en fait, sur les églises de son royaume. Ce patronat lui sera assuré en droit par le Concordat de 1516. Cet accord mettait aux mains du roi la première clé de la porte qui ouvrait l'accès aux dignités ecclésiastiques, mais une autre restait aux mains du pape sous forme de préconisation en consistoire; et nous verrons, au cours de l'histoire, le pape en user quelquefois pour suspendre en fait le droit du roi. A nos ambassadeurs de

(55) IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, I, 94.
(56) BOURGAIN, *Contribution du clergé à l'impôt* dans *Rev. des Quest. Histor.*, t. XLVIII, p. 82 et suiv.
(57) IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, p. 107.
(58) *Id.*, p. 109.

Rome revenait, nous l'avons vu, la charge d'obtenir l'assentiment du pape aux choix du roi. Ce ne fut pas toujours chose aisée quand on regarde aux singuliers candidats présentés parfois par François Ier. Ses ambassadeurs, au début, s'en tirèrent néanmoins toujours avec succès. Il faut arriver jusqu'à Paul de Foix, archevêque élu de Toulouse (1577), pour rencontrer un candidat royal absolument repoussé par le pape (59).

Après cet accroissement de puissance, la royauté du commencement du XVIe siècle est redevable à ses ambassadeurs d'une partie de sa gloire, car c'est bien une gloire pour elle d'avoir favorisé en France l'introduction et le succès des lettres et des arts. C'est à Rome que nos ambassadeurs en prennent le goût. L'un d'eux, l'évêque de Lombez, cardinal de Saint-Denis, y commandait à Michel-Ange (60) l'incomparable *Pieta* qui fait encore l'admiration des visiteurs de Saint-Pierre de Rome. Mais il la laissait à l'église où restait son tombeau. D'autres, mieux inspirés, se préoccupèrent davantage d'enrichir leur pays, des monuments qu'ils admiraient à Rome. Quelques-uns y puisèrent, dans la fréquentation des bibliothèques et des lettrés, des goûts et des connaissances qui leur ont donné place parmi les pères et les gloires de l'humanisme français, tels Pio di Carpi, Jean de la Forêt, Georges de Selve, Jean de Langeac, Jean de Pins, Pierre Bunel, Rabelais. Certains d'entre eux y font copier des manuscrits, comme Jean de Pins, Georges de Selves, le cardinal d'Armagnac, qui y ajoute des recherches et des acquisitions de marbres antiques au profit des collections royales (61). A Rome encore par les soins de leurs collègues, les ambassadeurs de Venise, Baïf et Pellicier font copier, soit des monuments, soit des manuscrits (62). Là aussi Guillaume du Bellay s'emploie, selon ses termes, à acheter des « livres et des antiquailles » (63), et son frère, le cardinal, acquiert les antiques dont il enrichit les châteaux d'Ecouen et de Chantilly pour le compte de Montmorency, au-

(59) Cf. A. DEGERT, *Le cardinal d'Ossat*, Paris, 1894, p. 25.
(60) JULIAN KLACZKO, *Jules II*, Paris, 1898, p. 108.
(61) TAMIZEY DE LARROQUE, *Lettres inédites du cardinal d'Armagnac* Paris, 1874, p. 19.
(62) L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1868, p. 155; CAMUZAT, *op. cit.*, f° 149 v.; 150 v.
(63) G. BOURRILLY, *Guillaume du Bellay*, Paris, 1904, p. 37.

quel il peut annoncer, en un jour, « une rare tête de César et une demi-douzaine d'autres » (66). Nos bibliothèques et nos musées savent-ils tout ce qu'ils doivent à nos premiers ambassadeurs de Rome ?

Mais la diplomatie est surtout faite pour le service de notre politique étrangère, et toutes les séductions de Rome ne le faisaient pas oublier à nos ambassadeurs les plus lettrés. Plus qu'ailleurs ils pouvaient contribuer au rayonnement de l'influence française et ils n'y faillirent pas.

A cette époque, la question d'influence était surtout une question de clientèle. Quiconque voulait agir efficacement sur les souverains et sur l'opinion dirigeante n'avait rien de mieux à faire que de mettre dans ses intérêts des « serviteurs » et des « amis », pour employer l'euphémisme de la langue diplomatique d'alors. En Italie surtout ces « serviteurs » du roi, d'entente avec nos ambasadeurs et souvent sous leur direction, s'emploient de diverses façons à servir notre cause. Quelques-uns colportent des nouvelles ou répandent des suggestions aux bons endroits; d'autres fournissent des renseignements utiles. Il en est même qui, en vue d'une invasion de notre part, lèvent des bandes ou préparent des coups de surprise contre quelque place forte (65). En récompense, le roi leur sert quelque pension et tout aussi souvent les fait, par ses ambassadeurs, appuyer de ses recommandations à la curie en vue de leur obtenir des bénéfices, soit en France, soit en Italie. Le grand nombre des sollicitations pour étrangers qui pourraient étonner un lecteur non averti dans les lettres de Pio di Carpi n'ont pas d'autre objet (66). Si Louis XII met en mouvement son ambassadeur pour demander en faveur du cardinal de Finale l'évêché de Brescia, pour Pierre Martyr d'Anghera des bénéfices dans le Milanais, pour le cardinal de Pavie une pension sur l'évêché de Tournay, pour Ambroise Trivulce l'évêché de Bergame (67), ce n'était pas simple sentiment de pure bienveil-

(64) G. BOURRILLY, *Le cardinal Jean du Bellay en Italie*, Paris, 1907, p. 30.
(65) TAUSSERAT-RADEL, *op. cit.*, p. 206; ZELLER, *La diplomatie française vers le milieu du XVI^e siècle, d'après la correspondance de J. Pellicier*. Paris, 1881, pp. 61 et suiv.
(66) MAULDE DE LA CLAVIÈRE, *op. cit.*, t. III, p. 339 et suiv.
(67) *Ibid.*

lance. Tous ces obligés étaient ou devaient devenir nos « serviteurs ».

A Rome surtout il importait, dans l'intérêt de notre politique extérieure, de nous assurer des partisans. Les ambassadeurs n'y manquèrent pas. Ils surent en recruter dans toutes les conditions sociales, même dans les plus élevées. Dans leurs lettres au roi, ils parlent de ses serviteurs « secrets » (68), ils en signalent aussi de publics, même parmi les cardinaux. Parfois même c'est parmi les plus influents de ces cardinaux qu'ils peuvent recruter, à notre cause, des cardinaux protecteurs ou auxiliaires, tels Julien de la Rovère (le futur Jules II), Trivulzi, Volterra, Trivulzi, Pallavicini, Cesis, Sermonetta, Médicis, etc. (69), dont certains jouèrent un grand rôle sous Léon X, Adrien VI et Clément VII.

On ne peut pas demander à une diplomatie de ne compter que des succès. La nôtre en Italie eut d'abord le malheur d'être obligée sous Louis XII de se mettre au service d'une politique de conquête, d'inspiration franchement mauvaise. Plus tard même, nos ambasadeurs à Rome trouvèrent en face d'eux des papes tous également attachés au plan de Jules II de fermer la péninsule à toute ingérence étrangère. Aucun succès n'était à espérer pour eux sur le terrain politique que dans l'étroite limite laissée ainsi à leur action. Ils eurent le mérite de procurer un moment à Louis XII l'alliance de Jules II qui, toute intéressée qu'elle fût, pouvait être une garantie pour nos conquêtes d'Italie.

Sous François Ier, quand la lutte contre Charles-Quint devient la grande préoccupation de notre diplomatie, l'ambassade de Rome en supporte, sans contredit, le principal poids. Alors même que le pape penche du côté de l'empereur, ils empêchent ses dispositions hostiles de s'aggraver jusqu'à engager le pouvoir pontifical dans les violences armées d'un Jules II. S'il ne leur est pas possible d'entraîner le pape dans notre alliance, ils réussissent le plus souvent, comme pour Paul III, à le maintenir dans la neutralité à un moment où elle fait suffisamment l'affaire de François Ier, comme il l'écrit à son ambassadeur de Rome (22 février 1536) : « Je suis merveilleusement

(68) CAMUZAT, f° 188.
(69) *Id.*, f°s 8, 11, 31, 34, 35, etc.

ayse que... Sa Sainteté a déclaré vouloir demeurer neutral » (70).

Leur action a même de plus merveilleux effets auprès de Clément VII. De cet ancien serviteur de Charles-Quint, porté au trône pontifical par les suffrages des cardinaux hostiles à la France (71), ils firent un ami et un allié de François Ier. Preuve remarquable de la part que nos ambassadeurs ont eue dans son changement d'attitude, il leur en fait confidence (72), et pour interprètes de sa pensée et de ses dispositions bienveillantes pour le roi il prend nos représentants même et il renvoie ainsi trois ou quatre d'entre eux en France avec le titre et la mission de nonces extraordinaires. Ainsi nous reviennent Jean de Langeac (mars 1525), Guillaume du Bellay (une première fois en septembre 1526, une seconde en janvier 1527), Jean de la Forêt (décembre 1526) (73).

Dès avant Pavie, Clément VII s'était engagé dans un traité secret d'alliance et il resta fidèle au roi prisonnier. De son entretien avec notre ambassadeur, Pio di Carpi, partent les premières assurances qui donneront corps et consistance aux bienveillantes velléités du duc de Milan, apporteront consolation et espoir à la régente Louise de Savoie, faciliteront la délivrance de François Ier et finalement la Ligue de Cognac qui permet d'éluder ou d'adoucir les plus dures conditions du traité de Madrid.

Avec l'alliance de Clément VII, nos ambassadeurs à Rome, Gabriel de Gramont, Jean du Bellay, Tournon, nous assuraient encore celle du volage Henri VIII en s'y faisant, auprès de la curie, les avocats des préoccupations matrimoniales de ce prince tant qu'elles y furent un objet de discussion (74).

La neutralité de Paul III ne devait pas dispenser nos ambassadeurs de vigilance et d'effort. Ils eurent à Rome même à repousser les attaques de l'empereur (1536). Dans son passage dans cette ville, Charles-Quint reçu en consistoire (17 avril).

---

(70) CHARRIÈRE, *Négociations de la France dans le Levant*. Paris, 1848, t. I, p. CXXXV.
(71) MIGNET, *Rivalité de François Ier et de Charles-Quint*. Paris, 1876, t. I, p. 480.
(72) *Ibid.*
(73) Cf. FRAIKIN, *Nonciatures de Clément VII*, Paris, 1906, t. I, p. 29, à cette correction près qu'au lieu de Jean de Langeac, il a lu, par erreur, Jean du Bellay Langey.
(74) MIGNET, II, 192 et suiv. : FRAIKIN, p. 35 et suiv. : JACQUETON, *op. cit. passim*.

s'était livré devant le pape et les cardinaux, à une diatribe aussi véhémente qu'inopinée contre François Ier. Dérouté par l'imprévu de l'attaque, par la langue de l'empereur, l'espagnol, qu'il ne comprenait pas, gêné par la gravité du lieu, Hémart de Denonville fit face aux nécessités de son rôle au moins mal qu'il put et il mit François Ier en état de faire entendre sa réponse là où s'était produite l'attaque (75).

Il profita aussi de l'incident pour tirer le meilleur parti de l'embarras où la manœuvre, peu séante, de l'empereur avait jeté le pape pour prémunir celui-ci contre toute tentative de rapprochement avec le premier. En ce moment notre diplomatie nouait, à Constantinople, avec Soliman une alliance qui nous garantissait notre plus sérieux appui contre l'empereur. La seule idée d'introduire les Turcs dans les affaires de l'Europe chrétienne était pour Rome un sujet d'effroi que les représentants de l'empereur exploitaient au mieux de leurs intérêts. Les nôtres, Hémart de Denonville, Georges de Selve, Jean de Monluc ne mirent pas moins de zèle et d'habileté à défendre la politique de leur roi devant le pape, et ils réussirent à le détourner de toute démonstration publique qui eût pu nous être funeste devant l'opinion publique européenne (76). Ils purent même amener le pape, décidé à établir la paix entre les deux princes belligérants, à procurer une trêve de dix ans à Nice (juin 1538) sans y mettre comme condition, ainsi qu'il en avait été un moment question, la rupture de notre alliance turque.

Si cette trêve ne reçut pas pleine exécution, François Ier n'en garda pas moins jusqu'à la fin une haute idée de ce qu'il pouvait se promettre de son ambassade de Rome. Un mois à peine avant sa mort (31 mars 1547) il entretenait son ambassadeur de Venise d'un projet de « ligue offensive », comme du « meilleur expédient pour réprimer l'ambition et convoitise de l'empire » (77); dans cette ligue il compte « induire

(75) *Mémoires de Martin et Guill. du Bellay* (Coll. Michaud), p. 308 et suiv.

(76) G. BOURRILLY, *L'ambassade de La Forest et de Marillac à Constantinople* dans *Revue historique*, t. LXXVI, p. 312. H. REGNAUD, *Jean de Monluc*. Paris, 1893, p. 27.

(77) CHARRIÈRE, I, 645. Lettre de François Ier à Jean de Morvillier, ambassadeur à Venise.

le pape », par ses ambassadeurs sans doute, puisque c'est à l'un d'eux qu'il fait confidence de son espoir.

Mais à la différence des autres, l'ambassade de Rome n'avait point borné ses services à lui ménager à lui, et à la France qu'il incarnait l'appui éventuel, sur le terrain politique, d'un prince étranger; elle lui avait valu, avec un précieux concours pour l'affermissement du pouvoir royal, des gages appréciés de paix religieuse, de prospérité financière, de progrès intellectuel ou artistique.

A. Degert.

NOTES ET CRITIQUES

G. Hanotaux et J. Brunhes, *Histoire de la nation française*, tome I. Introduction générale; Géographie humaine de la France, 1 vol. in-4°, LXXIX-405 pages. Paris, Plon et Nourrit, 1920.

L'idée de l'*Histoire de la nation française* publiée sous la direction de M. Hanotaux a été conçue avant la guerre. Sa réalisation promet d'être une des œuvres les plus représentatives de l'après-guerre. Elle comprendra quinze volumes in-4° exposant à part la géographie de la France, l'histoire politique, militaire, religieuse, l'histoire des lettres et celle des sciences. Le premier volume contient une introduction générale par M. Hanotaux et la première partie de la géographie de la France par M. J. Brunhes, professeur au Collège de France.

L'introduction générale expose d'abord le caractère de l'œuvre. Quant à l'inspiration, c'est une œuvre de piété nationale. Quant à l'exécution, l'*Histoire de la nation française* sera encyclopédique, narrative et artistique : encyclopédique, parce qu'elle sera un livre de lecture, de synthèse, un livre de conclusion; artistique, car on déclare hardiment : « Nous avons admis comme règle qu'il n'y a de véritable *illustration* que du cerveau et de la main d'un artiste ».

Puis, M. Hanotaux donne une synthèse historique d'une vigueur saisissante : le tableau de la vie française en soixante pages. « La perspective n'est pas à l'infini : vingt-cinq générations qui, en remontant des fils aux pères, se donnent la main, vont jusqu'à Clovis ». Et, en conclusion, car on ne résume pas de pareilles pages :

« Une race est née sur l'un des plus beaux domaines de la planète, s'y développant dans l'harmonie de ses dons et de la nature, recevant les influences du plus haut passé et des plus précieux voisinages, luttant pour vivre d'abord, puis pour se défendre, puis pour s'améliorer et, enfin, répandre dans l'univers les biens que la Providence et l'histoire lui ont prodigués; vivant à l'extrémité de la péninsule européenne, prête à s'embarquer pour les longs voyages, mais enracinée au fort des continents et y puisant le suc qui alimente ses vieilles attaches à la

civilisation commune, race au génie brillant, au cœur généreux, à laquelle nul n'a résisté au cours de l'histoire, ennemie loyale, amie de ceux qui furent ses ennemis, apparentée avec toutes les familles humaines, — *humaine*, s'il en fut, créatrice du beau, passionnée pour le juste, soumise à la Raison, vaillante, laborieuse et courageuse, cette race prend à témoin ces deux mille ans d'histoire que, dans la guerre ou dans la paix, on la trouve toujours pour les hautes causes. Même si les grands périls surgissent, elle ne désespérera pas; car elle a foi dans le triomphe du bien, et elle sait que, par l'effort des hommes et des peuples unis, la planète terre deviendra progressivement le séjour d'une meilleure et plus heureuse humanité ».

Sur cette synthèse de notre histoire on pourra faire des réserves, mais il serait trop injuste de ne pas reconnaître le grand souffle d'esprit nouveau qui anime ces pages et qui ne manquera pas de les rendre bienfaisantes. Après cela, je n'en serai que plus à l'aise pour dire mon sentiment sur un point où une réaction trop compréhensible pourrait nous faire outrepasser la ligne exacte de la vérité. Surtout depuis la guerre, d'excellents esprits ont une tendance à diminuer les origines germaniques des Francs et, par suite, l'influence germanique dans la formation de la nation française (1). Or, il me semble qu'en ces délicates questions l'histoire vraie peut satisfaire le patriotisme le plus susceptible.

Par un noble souci d'impartialité, M. Hanotaux se défend de vouloir, sitôt après la guerre, entrer dans la discussion de ces problèmes. Mais la manière dont il s'exprime montre qu'il a pris parti. C'est ainsi qu'il traite les Francs beaucoup mieux que n'ont fait Grégoire de Tours et Augustin Thierry. Un indice : il rattache l'origine du mot *Franc* à celle d'homme libre (*frei*) : étymologie qui prête à quelque idéalisation d'un bien rude visage. Mais est-elle bien exacte ? Il y en avait une autre de classique au IX^e^ siècle, dont les Francs étaient fiers et que la philologie n'écartera pas facilement. C'est celle qui est exprimée un peu avant le milieu du IX^e^ siècle, dans un poème latin qui est comme une première esquisse latine de nos chansons de geste. Le poète, Ermold le Noir, place ces mots sur les lèvres de nos ennemis (2) :

Namque ipsum nomen Francorum horresco referens :
Francus habet nomen a FERITATE *sua.*

Et plus loin :

O gens *dura* nimis...
Aufuge France *ferox*...

Ces expressions latines supposent le mot germanique *frech* ou un autre analogue. On était encore loin de « France la douce »; ce n'est qu'au X^e^ siècle que les clercs qui écrivaient en vers latins et imitaient

(1) C'est le cas, par exemple, du très savant Jacques Flach, dans ses quatre volumes sur *Les origines de l'ancienne France*, œuvre très neuve, malheureusement interrompue par la mort.

(2) ERMOLDUS NIGELLUS, *De rebus gestis Ludovici Pii*, dans MIGNE, P. L., t. 105, col. 581, 582.

Virgile parlèrent de la *douce patrie*, en souvenir de la « dulcis... Argos » de Virgile. Notre épopée française, qui a calqué l'épopée latine, a fait sienne cette expression : c'est un souvenir littéraire. La réalité était tout autre. Pour connaître les hommes de France contemporains des premières épopées, il faut lire les diverses rédactions qui nous sont parvenues du discours d'Urbain II à Clermont, pour la croisade. Le pape oppose la grandeur de la guerre sainte aux misères de l'état social en France et, en particulier, de la guerre privée, et avec quelle énergie :

> Vos accincti cingulo militiae magno supercilio fratres vestros dilaniatis, atque inter vos dissecamini...
> ... Vos pupillorum oppressores, vos viduarum praedatores, vos homicidae, vos sacrilegi, vos alieni juris direptores, vos pro effundendo sanguine christianorum exspectatis latrocinantium stipendia et *sicut vultures odorantur cadavera*, sic longinquarum partium auspicamini et sectamini bella. Certe via ista pessima est quia a Deo omnino remota est... Haec ideo, fratres, dicimus ut et manus homicidas a fraterna nece contineatis... Horrendum est, fratres, horrendum est vos in Christianos rapacem manum extendere (1).

Il faut donc savoir gré à M. Hanotaux de n'avoir pas parlé de la « douce France » au moyen âge, mais seulement bien plus tard. Mais saurait-on en rester à cette prudente réserve ? Il y a des textes qu'aucune exégèse ne pourra atténuer. Et dans une Histoire de France comprise avant tout comme une histoire des mœurs, il faut bien regarder en face certains faits et certain problème posé par eux. Oui, les Francs étaient de race germanique et même ils n'étaient peut-être pas les mieux doués des peuples germaniques, tout comme les Gallo-Romains n'étaient peut-être pas les premiers dans l'empire de Théodose. Et, cependant, de l'union des Gallo-Romains et des Francs est résulté le peuple auquel le Cardinal de Malines rendait, à Paris même, le magnifique hommage que l'on sait. Comment expliquer une genèse aussi remarquable. Il y a là un problème.

On donnera des explications diverses, qui auront chacune leur part de vérité, mais qui seront toujours insuffisantes, tant qu'on n'y joindra pas la première de toutes, l'influence de l'Eglise, la longue éducation catholique reçue par la France. L'hérédité germanique des Francs, dont les signes furent longtemps trop visibles, a été matée peu à peu et corrigée par l'Eglise. Le principe de ce progrès nous est indiqué par le poète déjà cité :

> Gens est Francorum nulli virtute secunda
> *Vincit amore Dei exsuperatque fide* (2).

Et ce n'est pas là une idée particulière à notre poète. Elle répond à un sentiment public de l'ancienne France et si bien établi qu'on pouvait y faire appel pour demander un suprême effort dans les cir-

---

(1) Dans MIGNE, P. L., t. 151, col. 567. Le même thème revient dans les divers sermons d'Urbain II, prononcés dans la même occasion et publiés *loc. cit.*
(2) P. L., t. 105, col. 607.

constances les plus graves (1). La France s'est dite la nation très chrétienne avant que ses rois se disent les rois très chrétiens. Evidemment, ce témoignage de la France sur elle-même ne saurait être écarté; il ne saurait même être relégué au second plan de l'histoire. Il doit être mis en évidence en première place.

Sans doute, M. Hanotaux rend justice beaucoup plus qu'il n'est d'usage à l'influence de l'Eglise dans notre vie nationale. Mais est-ce bien encore la juste mesure ? Il est vrai, à cet égard, ses vues sont autrement complètes et justes que celles de M. Maurice Barrès dans sa si brillante improvisation sur *Les traits éternels de la France* (2). Heureusement, la vérité ne perd jamais ses droits et devant de grands esprits aussi sincères, on peut, sans inquiétude, l'expérience le montre, se permettre de faire librement instance en faveur de la vérité historique. Toute objection sérieuse est assurée d'être écoutée et acceptée. Or, il semble bien que sur deux points essentiels, qui sont en étroite coordination, la synthèse de M. Hanotaux contienne deux atténuations matérielles de la vérité historique. D'une part, atténuer nos origines germaniques (3) et leurs conséquences, de l'autre, atténuer la solennité et la fierté de la profession catholique de l'ancienne France, ne serait-ce pas, contrairement aux intentions de M. Hanotaux, enlever une bonne part de leur relief à deux des données principales de la formation morale de la France ? Mais ces idées pourront trouver place dans le volume consacré à l'histoire religieuse et il faut remercier M. Hanotaux de leur avoir si magnifiquement ouvert la voie.

∴

La géographie de la France a été confiée à M. Jean Brunhes, un des maîtres de la géographie française. Elle comprendra deux volumes, intitulés *La géographie humaine de la France*. Le premier, celui qui vient de paraître, se ramènerait assez clairement aux divisions suivantes : 1° *Géographie physique* : chap. I, II, IV à VIII; — *Géographie historique* : *A*) Races, noms de lieux, langues (ch. III, IX et X); *B*) Provinces et pays (ch. XI à XIII); — 3° *Géographie hu-*

(1) C'est ce que fit Urbain II à Clermont : « Et quo *audebitis* pacto post haec *dicere solam esse vel primariam gentem Franciam, quam vere Christianam appellare liceat*, si in ea quae vobis adest opulentia Sarracenos et Turcas post captum inquinatumque Domini Sacrum Sepulcrum, populi etiam christiani reliquias capi opprimique per ignaviam permiseritis ? Exspergiscimini, obtestamur... » Dans P. L., t. 151, col. 532.

(2) Cf. *Bulletin* (1916), p. 448 et (1917), p. 28.

(3) Comme contre-partie, M. Hanotaux insiste sur nos origines gallo-romaines. Il écrit : « La renaissance carlovingienne est incontestablement autochtone et latine ». Elle est certainement latine, mais est-elle autochtone ? Il resterait à expliquer pourquoi elle n'a rien donné dans le Midi, pays pourtant pénétré d'influence latine. Et dans cette voie on serait amené à préciser les influences anglaise, italienne et romaine sur cette civilisation. Alors, peut-être, celle-ci se révélerait-elle composite et internationale, ce qui, au IX^e siècle, veut dire ecclésiastique et peut-être son unité apparaîtrait-elle dans une initiative franque, sous l'impulsion de Charlemagne, un Germain christianisé. Voilà pourquoi le berceau de notre civilisation est dans les grandes églises situées entre la Loire et le Rhin, dans l'ancienne Francia.

maine, l'habitat : maisons et villages : ch. XIV à XVI. En remplissant ces cadres, l'auteur a fait œuvre de science et d'art. Son exposé est technique et très littéraire à la fois. La critique, même la plus spécialisée, y trouvera, sans doute, très peu d'inexactitude et c'est justice d'y signaler un don d'analyse très pénétrante et du meilleur aloi dans sa subtilité.

L'exposé purement géographique du volume est lumineux. En est-il de même du plan (1) et de l'idée générale auxquels l'auteur a voulu subordonner tout son livre ? Il y aura, sans doute, des avis différents à ce sujet. L'idée générale de l'œuvre est exprimée par le titre *Géographie humaine de la France* et par la définition suivante : « La géographie humaine établit les liens de connexion entre le milieu naturel : sol, climat, hydrologie, végétation spontanée, etc., et les complexes manifestations de l'activité sociale et politique ». Evidemment, cette définition pose un principe de recherche très fécond et il en résulte un questionnaire dont l'application à la géographie générale a fondé la géographie humaine.

Mais appliqué à la France, ce programme peut-il être réalisé ou, du moins, est-il arrivé à un point de réalisation assez avancé pour servir de base à un ouvrage de grande vulgarisation ? Et dans l'affirmative, n'y aurait-il pas intérêt à laisser à la géographie physique et à la géographie historique leur entière autonomie, en les présentant comme telles et sans les englober dans la géographie humaine ? On sait bien que tout domaine scientifique qui se constitue a une tendance à déborder ses frontières, d'où des difficultés avec les domaines voisins. Mais dans le présent ouvrage, la géographie humaine est vraiment un peu envahissante. Il lui serait cependant pardonné quelque chose si c'était nécessaire, parce que, si elle ne donne pas tout ce qu'elle semblait d'abord promettre un peu prématurément, elle donne pourtant beaucoup, de la meilleure grâce du monde, et fait grand honneur à la science française.

Une remarque. A la page 324, M. Brunhes écrit : « L'Alsace, après avoir parlé « roman » jusque vers le dixième siècle, parle un dialecte

---

(1) Voici la division de l'auteur : « Première partie. Géographie générale, *Le Cadre permanent et le facteur humain*. Chapitre I. Comment est constitué le sol de la France. — Ch. II. Les eaux qui tombent et les eaux qui coulent. Climat et cours d'eau. — Ch. III. Comment s'est formé le peuple de France. Ses plus lointaines origines. — Ch. IV à VIII. Fleuves, relief et villes. Vue générale. — Ch. IX. Les fossiles de la géographie humaine. Les noms de lieu. La jonchée des noms de France. — Ch. X. Langues et dialectes. La langue française et son expansion géographique : Conquêtes d'autrefois et domaine d'aujourd'hui.

Deuxième partie. *Principes premiers de la géographie régionale. Provinces et pays. Maisons et villages.* — Ch. XI. Provinces et pays. — Ch. XII. Exemples caractéristiques des vicissitudes d'anciennes divisions et dénominations territoriales. — Ch. XIII. La division en départements : origines, principes, critiques. — Ch. XIV. Les types régionaux de maisons et carte générale des toits. — Ch. XV. Le « semis fondamental » du peuplement. — Ch. XVI. Maisons et villages, emblèmes de petites ou grandes régions : derniers exemples ».

On voit, par ces titres, comment la *Géographie humaine* se subordonne les cadres de la géographie physique et de la géographie historique en les disloquant quelque peu, non sans quelque dommage pour la clarté. C'est à ce sujet qu'on croit pouvoir présenter une réserve dans le compte-rendu.

germanique... Autrefois, nous le répétons, dans la plaine tout entière qui avait été primitivement colonisée par les Celtes, on s'était mis à parler « roman », — jusqu'au Rhin ». Ici (et ailleurs, p. 301), l'auteur se réfère à l'autorité de Tourneur-Aumont, spécialiste de la géographie historique de l'Alsace. On ne peut que reconnaître l'intérêt des études sur la distribution des noms en *weiler*, *heim* et *ingen*, surtout si l'accord, à ce sujet, devenait plus grand qu'il n'est entre les auteurs. Mais un renseignement comme le suivant est au-dessus de la discussion. En ce sujet, où nous avons plus d'une inexactitude tendancieuse à reprocher aux Allemands, il est essentiel de se garder contre toute objection. Que ce soit mon excuse pour présenter la suivante à M. Brunhes.

Nous sommes renseignés au mieux sur la langue parlée à Strasbourg vers 826, par un poème d'Ermoldus Nigellus. Ce clerc, envoyé en exil par Louis le Débonnaire, avait été confié à l'évêque Bernold de Strasbourg. Or, dans un poème adressé au roi Pépin d'Aquitaine, Ermold, au cours d'une description très animée et très poétique de l'Alsace, est amené à parler de l'évêque Bernold de Strasbourg. Saxon d'origine, ancien élève de l'école palatine de Charlemagne, cet évêque se servait de sa connaissance de la langue germanique pour une évangélisation fructueuse de ses diocésains. Le poète parle ainsi des Strasbourgeois (1) :

Barbara lingua sibi, scripturae nescia sacrae
Ni foret antestis ingeniosus ei :
Hic populis *noto* scripuras frangere *verbo*
Certat et assiduo vomere corda terit.
Interpres quondam simul atque antestis habetur.

Ce texte résout complètement la question de la langue du pays d'Alsace. M. Brunhes a raison d'écrire, p. 301 : « La formation, au IIe siècle de notre ère, d'une Alsace alémanique est une légende ». Mais le témoignage d'Ermold ne permet pas de dire : « L'infiltration du dialecte alémanique n'aurait commencé qu'au Xe siècle, à l'époque où les duchés d'Alsace et de Souabe étaient unis sous les mêmes ducs ». La vérité est entre les deux affirmations. L'introduction de la langue germanique en Alsace doit dater du Ve ou du VIe siècle. La limite des langues doit avoir très peu varié depuis lors sur toute la frontière linguistique. Les Vosges ont été un bon rempart, tandis que la vallée de la Moselle a été le grand chemin de l'invasion germanique.

Louis SALTET.

---

(1) ERMOLDI NIGELLI, *In laudem gloriosissimi Pipini regis*, dans *Monumenta Germaniae Scriptores*, t. 2, p. 518. Sur ce poème, voir A. EBERT, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, t. 2, p. 198, Paris, 1884; et M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, p. 555, Munich, 1911.

Le petit poème d'Ermold est très curieux. Il contient un dialogue de Wasacus (les Vosges) et du Rhin, où chaque interlocuteur présente ses productions et les bienfaits dont il comble le pays d'Alsace. C'est une page pittoresque de géographie économique au IXe siècle.

Mgr Landrieux, évêque de Dijon, *Aux pays du Christ*. Paris, Bonne Presse; un volume grand in-8°, illustré, de XV-585 pp.

Je ne connais pas de livre français qui sache, mieux que celui-ci, évoquer les souvenirs d'un voyage en Terre sainte ou en dépeindre, pour ceux qui ne sont pas allés là-bas, les émotions et les péripéties. Son auteur n'est pas un bibliste professionnel; il n'étudie pas à fond les problèmes de l'exégèse. Mais on voit bien qu'il possède et comprend remarquablement la Bible, et même qu'il a perçu d'une oreille attentive, bien qu'un peu inquiète, le bruit des querelles exégétiques.

La Palestine n'est pas un pays que l'on pourrait parcourir en n'y apportant dans l'esprit que des préoccupations de science. Elle est pour tous, explorateurs et pèlerins, le pays des patriarches et des prophètes, la patrie du Sauveur, le berceau du christianisme; et elle est aussi une terre pleine de charme et de fascination, l'Orient des âges antiques, le seuil de ce monde sémitique qui a joué un rôle de premier plan dans l'histoire de l'humanité. La curiosité émue qu'éveillent tant de grands souvenirs, la curiosité surprise que retiennent tant d'horizons nouveaux et de mœurs étranges, Mgr Landrieux les a éprouvées l'une et l'autre; mais, de plus, il possède le rare mérite de les communiquer à ses lecteurs. Il écrit en une langue abondante et pittoresque, tantôt ondoyante et tantôt précise, souvent piquante et parfois relevée d'un entrain juvénile. Il a dû être le compagnon de voyage idéal que tout voyageur a désiré plus souvent qu'il ne l'a rencontré; et il l'est resté dans son livre : il n'est jamais ni fatigué ni fatigant.

L'illustration très copieuse de son ouvrage offre un pendant très réussi du texte; photographies et dessins originaux de sites, de types et de scènes d'Orient montrent et racontent à leur façon. Ici non plus rien n'est banal.

Aussi, à la veille d'événements qui nous chagrinent, nous froissent, nous inquiètent, et qui peuvent changer bientôt d'une manière profonde la face de ce pays que l'on voudrait ne voir jamais changer, le livre de Mgr Landrieux a l'intérêt d'un document. Il fixe le déclin du régime turc en Palestine, régime lourd aux indigènes qu'il refoulait dans leur routine, mais accueillant pour les pèlerins qui se sentaient un peu chez eux « aux pays du Christ ».

L. Desnoyers.

A. Condamin, *Le Livre de Jérémie*, Paris, Gabalda, 1920; un vol. in-8° de XLV-380 pages. Prix : 24 fr.

Malgré les embarras de toute nature qu'auteurs et éditeurs rencontrent à vouloir éditer des livres savants, la collection des *Etudes bibliques* dirigée par le P. Lagrange poursuit heureusement le cours de ses publications. Après l'*Epître aux Romains* et l'*Epître aux Galates*, qui ont paru en 1916 et en 1918 en pleine guerre, voici, pour 1920,

une deuxième édition de l'*Evangile selon saint Marc* et *Le Livre de Jérémie*. Cette inlassable fécondité fait le plus grand honneur à la haute exégèse catholique et française.

L'auteur du *Livre de Jérémie*, le R. P. Condamin, naguère professeur en notre Institut, a déjà donné au public un *Livre d'Isaïe*, dont les exégètes se plaisent à citer la remarquable traduction. Mais ce dernier ouvrage, dépourvu de son Introduction qui n'a pas vu le jour, n'offre guère que la beauté mutilée de ces statues antiques auxquelles il manque la tête et les bras. Le *Livre de Jérémie*, lui, est complet; il permet d'apprécier entièrement les qualités de son auteur.

Ici encore, la traduction est en bonne place, et c'est justice. Ce qui intéresse avant tout dans l'explication d'un ouvrage, c'est l'ouvrage lui-même. Avec une application constante, le P. Condamin essaie de rendre abordable et intelligible le texte hébreu de Jérémie. Il y apporte une grande exactitude. Exactitude dans l'établissement du texte d'abord. Ici, la tâche était particulièrement difficile. La version des Septante, qui est pour l'ordinaire le meilleur auxiliaire en ce genre de travail, ne présente, pour Jérémie, qu'un texte notablement plus court que l'hébreu; et si les critiques ont souvent apporté dans la restitution de ce texte une minutie féconde en résultats heureux, les critiques allemands, Duhm en tête, y ont trop souvent mis en œuvre un génie de destruction qui n'est pas à l'honneur de la finesse de leur esprit. Ces derniers, le P. Condamin les prend souvent à partie; un peu trop souvent sans doute, car on ne voit pas bien le profit qu'il peut y avoir à exposer et à discuter des conjectures sans bases. Il vaudrait mieux, semble-t-il, négliger et laisser tomber dans un oubli mérité tout ce qui n'est qu'imaginations désordonnées ou paradoxes prétentieux. On saura du moins gré au P. Condamin de nous avoir conservé, fût-ce au prix de quelques controverses superflues, un Jérémie intégral et non pas un cinquième de Jérémie, comme l'a osé faire Duhm.

On lui saura gré aussi de l'exactitude de sa traduction. Traduire de la poésie hébraïque en français est un rude labeur; notre langue est trop analytique; le latin conviendrait mieux. Mais, à défaut de la mesure des vers, du moins leur rythme peut-il parfois se rendre par une traduction française cadencée; cet artifice soutient mieux l'attention du lecteur et lui fait goûter une poésie qui, sans cela, et dans Jérémie en particulier, paraîtrait assez prosaïque. Sans avoir toujours expressément recherché cette cadence, la traduction du P. Condamin l'a souvent rencontrée; aussi se lit-elle sans effort. Elle est pour l'ordinaire serrée, mais non heurtée; les redondances pour arrondir la phrase française sont rares: on y relèverait à peine quelques inattentions d'ailleurs sans gravité, par exemple : *grâce* pour *bonté*, II, 2; *ruinées* pour *brûlées*, II, 15; *rompu* pour *arraché*, II 20, V, 5; *la tête cachée dans tes mains* pour *tes mains au-dessus de la tête*, II, 37; *fréquentes* pour *fermes, obstinées*, V, 6; *dans la tristesse* pour *dans le deuil; dans le deuil* pour *languissant; ils ont leurs vêtements souillés* n'est pas rendu, XIV, 2. Petites choses, comme il n'est que trop facile d'en laisser passer.

Plus encore qu'à la traduction du texte c'est à la restitution de la strophique que le P. Condamin a donné le meilleur de ses peines. On sait tout ce qu'il a dépensé d'ardeur et de prosélytisme pour répan-

dre parmi les exégètes la théorie du poème hébreu dont l'élément constitutif est le groupe strophe-antistrophe-strophe intermédiaire ou alternante, avec, pour indices, des mots répétés de l'une à l'autre. Il a rencontré beaucoup d'opposants. Mais il a fourni, de cette théorie, des exemples si caractéristiques (voir, par exemple, les schémas du *Livre d'Isaïe*, pp. 232-239) qu'on ne peut vraiment guère douter de la valeur objective de ce système strophique. Peut-être, cependant, ce système est-il présenté par lui avec un exclusivisme un peu trop rigide. Les poètes hébreux qui utilisaient plusieurs mètres pour leurs vers n'avaient-ils qu'un plan unique pour leurs poèmes ? Le cantique de Débora, par exemple, se partagerait plutôt, semble-t-il, en trois parties : une demi-strophe et trois strophes pour les deux premières parties (*Juges*, V, 2-11 et 12-23), une demi-strophe et deux strophes pour la troisième (24-30), auxquelles s'ajoute un quart de strophe (31) en forme d'envoi. Et l'on pourrait trouver d'autres plans de poème.

Aussi le P. Condamin paraît-il être parfois le prisonnier de son système unique. L'expression « Ainsi parle Yahwè » ou des expressions analogues dont il fait, à plusieurs reprises, un indice de strophes (II, 1, 5; III, 11; IV, 27; VI, 6, 9, 16, 21, etc.) ne présente guère l'aspect de la langue poétique mais sert plutôt de titre à la prophétie qui suit. Du reste, pour raisonner *a priori*, peut-on espérer pouvoir retrouver quasi toujours les strophes et leur ordonnance dans un texte qui n'est pas des mieux conservés ? De là, pour les retrouver malgré tout, quelques infractions à la loi fondamentale du sens, comme aux pages 13 et 14 où II, 11 a sa suite naturelle et nécessaire dans II, 12, 13 et où la coupure d'une des strophes serait mieux placée avant qu'après II, 17. Dans d'autres cas, ou plutôt habituellement, l'auteur est plus heureux, même quand il opère certains déplacements de péricopes tout indiqués par le retour d'un refrain.

La reconstitution des strophes, indépendamment de son intérêt littéraire, possède un intérêt critique de premier ordre : elle permet, elle contraint de conserver comme authentiques nombre de vers qu'une critique arbitraire voudrait supprimer, notamment ces vers ou fragments de vers répétés qui sont comme l'armature du poème. En bien des cas, le P. Condamin, grâce aux principes de la strophique, oppose un argument solide aux entreprises ruineuses d'une exégèse destructrice.

La strophique a donc son importance; mais je crains que le P. Condamin ne lui ait fait, dans son livre, une part envahissante. Sur la page dont il dispose, il place d'abord la strophe pour qu'elle frappe mieux les regards; mais si elle est tant soit peu longue, les notes explicatives qui s'y réfèrent sont parfois repoussées à deux, trois et quatre pages plus loin; ce qui ne laisse pas d'être fort incommode pour le lecteur qui veut étudier et non pas seulement parcourir le texte. J'aurais aimé aussi que les corrections textuelles fussent indiquées sous leur texte comme dans *Les livres de Samuel* du P. Dhorme. Mais plus encore que ces dispositions pratiques d'importance secondaire, j'aurais voulu un commentaire plus développé. Déjà le commentaire d'Isaïe avait paru un peu maigre; celui de Jérémie, sans l'être autant, n'a pas l'ampleur désirable. Ici ou là, apparaissent bien quelques notes plus fournies; mais, trop habituellement, elles font

contraste avec la brièveté de leurs voisines. Il y aurait pourtant beaucoup de choses à expliquer ou à faire ressortir à propos du texte de Jérémie : grammaire, valeur poétique, psychologie, religion, histoire, topographie, détails de mœurs, institutions, rapports d'idées avec les autres prophètes, en un mot tout ce qui permettrait au lecteur de replacer le prophète dans son milieu, de le rendre vivant, de l'entendre parler, de le voir pleurer et de partager ses souffrances. Sans doute, le chapitre premier de l'Introduction est consacré à faire connaître « Jérémie et son temps »; mais si heureusement présenté que soit ce chapitre, il ne captive pas comme le ferait le texte lui-même de Jérémie commenté sans longueurs mais sans parcimonie.

Parmi les question exposées par le détail, on lira volontiers la critique historique relative au danger qui menace Juda du côté « du septentrion », pp. 61-67. Le P. Condamin y développe très savamment les deux opinions dont l'une veut voir les Scythes et l'autre les Chaldéens dans l'ennemi décrit par Jérémie. La discussion est fort bien menée. Mais il y avait une question préliminaire qui est à peine énoncée dans la citation de l'opinion de Reuss (p. 63) et qui, plus fouillée, aurait permis de faire mieux entendre les dispositions d'esprit du prophète quand il prédisait. Il est bien probable, en effet, que Jérémie, en annonçant cette invasion guerrière sous l'influence de l'inspiration ne voyait pas encore qui elle visait avec la netteté que la plupart des critiques s'appliquent à y découvrir. Dans une prédiction, dans une action symbolique, le prophète agissait conformément à une impulsion divine, mais souvent sa parole, son geste ne lui étaient expliqués qu'après et, parfois, que longtemps après. Qu'on lise, par exemple, au commencement du chapitre XVIII l'action symbolique de la ceinture de lin; Jérémie obéit à trois impulsions successives, vv. 1, 3.6, qu'il suit docilement sans en comprendre la portée; l'explication ne lui est fournie qu'au v. 8. Il en est de même au chapitre XIX, 1 et 3, 10 et 11, pour le vase d'argile brisé; au chapitre XXXV, pour la comparution des Rékhabites, etc. Voir de même dans *Isaïe*, XX, 1-5, la conduite d'Isaïe qui, sur un ordre de Yahwè, circule durant trois ans nu et déchaussé, et qui ne reçoit l'explication de ce symbole qu'à la troisième année. Dans l'ordre des prédictions, il devait en être habituellement de même. Le prophète parlait d'inspiration, mais il n'avait pas toujours la vue claire, la plénitude d'intelligence des événements qu'il prédisait. Ainsi, dans l'annonce de l'invasion de l'ennemi venu du nord. Les exégètes, trop souvent, veulent voir plus clair que le prophète, parce qu'ils ne se placent point par l'esprit au moment où la prédiction est faite, mais à celui où elle se réalise. Il serait sage, en histoire, de ne pas confondre l'un et l'autre moments.

Le silence que garde sur Jérémie le récit de II *Rois*, XXII, XXIII, qui décrit la découverte du Livre de la Loi sous Josias et la réforme religieuse accomplie par ce roi, le P. Condamin n'a pas cherché à l'expliquer. On en a proposé diverses raisons assez peu satisfaisantes : Jérémie était trop jeune et sans influence, ou bien il ne se trouvait pas alors à Jérusalem. Peut-être pourrait-on en suggérer une explication moins imaginaire. Elle est d'ordre historique et littéraire. Il suffit de lire les premières prophéties de Jérémie pour voir que ce prophète s'attaquait à tout un parti puissant, formé du roi,

des nobles, des prêtres et des *nâbhîs* (I, 18; II, 8, 26; IV, 9; V, 11-13; VI, 13). Quand se produisit la découverte du Livre le roi, ému, consulta naturellement ceux dont il partageait les idées, et c'est à l'un des membres influents de la confrérie des *nâbhîs*, à la prophétesse Houlda, qu'il s'adressa pour consulter Yahwè. Comment aurait-il pu s'adresser à Jérémie, son adversaire importun, qui n'aurait eu pour lui que des paroles sévères ? Houlda commença bien par lui en adresser, elle aussi, mais elle sut en ajouter de plus douces auxquelles ne pouvait manquer celle de *shâlôm*, « *paix et tranquillité* » que les *nâbhîs*, trop souvent courtisans, affectionnaient (II *Rois*, XXII, 20). Or, si je ne me trompe, le récit de ces événements fut composé par l'école prophétique à laquelle appartenaient les *nâbhîs*. Ils étaient, comme Josias du reste, de bons yahwéistes, mais d'une trempe moins bonne que Jérémie; ils se réjouirent de la réforme de Josias; ils la célébrèrent, ils la racontèrent dans leurs écrits, sans oublier — ils ne l'oubliaient jamais — le rôle qu'ils avaient joué. Mais ils ne parlèrent point de Jérémie qui, en fait, avait été tenu à l'écart et qui, moins optimiste qu'eux, voyait trop bien que cette réforme brutale du culte n'avait pas atteint le fond des cœurs et serait sans lendemain. Et Jérémie, spectateur mais non acteur, couvrait de ses sarcasmes ceux qui pansaient les plus graves blessures en répétant machinalement : « *shâlôm, shâlôm !* » Le prophétisme moyen ou populaire a tenu, à côté du haut prophétisme représenté par les grands prophètes Amos, Osée, Isaïe, Jérémie et les autres dont les poésies nous sont parvenues, une place peut-être très importante; en littérature comme en religion, ils furent des artisans de prose, si l'on peut dire : mais la prose n'est jamais sans prix ni sans influence.

De l'introduction qui traite de Jérémie et de son temps, de l'ordre chronologique des prophéties de Jérémie, du texte hébreu massorétique et de la version des Septante, de la théologie de Jérémie, de la composition de son livre, je dirai seulement qu'elle m'a paru claire, méthodique et pleine de renseignements choisis. Une table alphabétique des matières très développée permet de retrouver très vite les nombreux renseignements de toute nature propres à Jérémie, dont on peut avoir besoin pour l'histoire ou l'exégèse de l'Ancien Testament.

En somme, ce livre est un beau et bon livre. S'il ne dit pas absolument tout ce que l'on aurait pu désirer — c'est la seule de mes critiques que j'aie un peu à cœur — il en dit largement assez pour faire comprendre et aimer ce noble serviteur de Dieu que fut Jérémie.

L. Dennoyers.

Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris, Société d'édition *Les Belles Lettres*, 157, boulevard Saint-Germain, 1920, in-8, VIII-741 pages. Prix : 20 francs.

C'est avec une satisfaction particulière que je signale aux lecteurs le beau volume de M. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, publié sous les auspices de l'*Association Guillaume Budé*,

dans la *Collection des Etudes Anciennes*, destinée à activer en France et à faire apprécier à l'étranger l'effort scientifique français. L'auteur est un des rares laïques qui unissent au goût pour les anciens auteurs chrétiens une véritable compétence et l'ouvrage qu'il publie fait disparaître une lacune dont on ne s'était pas toujours assez préoccupé. Le contenu répond tout à fait au titre et son originalité — très précieuse — est justement d'être avant tout une histoire de *la littérature* latine chrétienne. Nous avions d'excellents instruments de travail, les uns de haute valeur technique, les autres de vulgarisation, dans le domaine de la Patrologie et ses annexes. Si l'on excepte le volume de M. Jordan sur les genres de la littérature chrétienne, il n'y avait à signaler aucun volume d'ensemble récent sur l'étude littéraire des auteurs chrétiens. Or, sans négliger complètement les autres aspects du sujet, c'est à cela surtout que s'est attaché M. de Labriolle, et il faut lui savoir gré d'avoir mis au point nombre de remarques éparses dans de multiples monographies et dégagé les idées générales aussi bien que les faits concernant cet aspect particulier du problème de l'ancienne littérature chrétienne. Fond et forme sont inséparables dans l'antiquité beaucoup plus que de nos jours et la connaissance des procédés de la rhétorique ancienne est indispensable à qui veut apprécier, à leur vraie valeur, les productions des écrivains classiques du christianisme.

Ce sera le mérite particulier de M. de Labriolle d'avoir attiré l'attention là-dessus beaucoup plus qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui et, ce qui vaut mieux encore, d'avoir excellemment montré comment il fallait appliquer ces principes. Poser le problème, c'est l'objet direct de l'introduction où on pourra lire des pages fort bien venues sur la culture littéraire et le christianisme antique, sur leurs réactions réciproques et l'orientation définitive prise par la pensée chrétienne, en ce qui concerne son expression, sous l'influence des habitudes formées au contact du classicisme ancien (voir notamment les pages 34, 39, 44-45, 72-73, etc.). C'est l'idée directrice qui guide M. de Labriolle dans son exposé détaillé de la littérature chrétienne latine à ses diverses époques et le point de vue d'où il faut juger son développement. Il n'y a pas à lui demander un exposé dogmatique ou l'analyse détaillée des ouvrages qui intéressent plus particulièrement l'histoire des idées. Sans doute, l'auteur n'a point négligé complètement cet aspect de son sujet, mais cela est secondaire et cela explique — si cela ne justifie pas complètement — la préférence donnée à certains auteurs ou à certains ouvrages, la façon de concevoir les chapitres sur saint Jérôme ou saint Augustin, par exemple.

On a ainsi cinq livres : le premier, *Les origines*, fait connaître les premières traductions latines de la Bible et les plus anciens écrivains à Rome et en Afrique. Tertullien y revendique une place de choix; par ses études antérieures, M. de Labriolle était tout préparé à mettre en relief la physionomie intellectuelle, morale et littéraire de ce grand écrivain. Le III^e^ siècle est traité au livre second : Minucius Felix, saint Cyprien, Novatien, Commodien, Arnobe, Lactance, on voit ce que ces auteurs offrent de riche matière à qui cherche, avant tout, à caractériser la manière de concevoir et d'écrire, l'influence que la pensée et les formes antiques ont pu exercer sur des auteurs venus, la plupart, au christianisme après avoir passé par les écoles

des rhéteurs ou des philosophes, le barreau et les temples païens. Puis, c'est l'âge d'or de la littérature chrétienne, quand ses genres propres se sont constitués et qu'elle peut se vanter d'un saint Hilaire, d'un saint Ambroise — particulièrement bien traité par M. de Labriolle, qui est depuis longtemps son familier — d'un saint Jérôme et d'un saint Augustin. Le livre troisième — et pour saint Augustin le quatrième — s'en occupent avec beaucoup de sympathie, mais trop brièvement à notre gré. C'est qu'ici, le plus souvent, le fond dépasse singulièrement la forme et si l'histoire des idées aurait beaucoup à dire, il faut moins de temps pour caractériser les qualités littéraires et la valeur artistique d'ouvrages où elles sont parfois, par les exigences même du sujet, tout à fait secondaires. On n'oubliera point les auteurs de second ordre et les poètes chrétiens, auxquels, dans ces deux livres, M. de Labriolle a donné toute son attention. Le cinquième et dernier nous conduit au seuil du moyen âge; avec des poètes comme Avitus, Ennodius, Fortunat, des prosateurs comme Fulgence de Ruspe, Césaire d'Arles, Boèce, Casiodore, Grégoire de Tours et Isidore de Séville. Ici, on s'explique mal l'omission de saint Grégoire le Grand, qui avait sa place naturelle entre Grégoire de Tours et Isidore de Séville. Un ouvrage comme les *Dialogues* marque une date, dont il faut tenir compte pour apprécier certains aspects de la civilisation du moyen âge. Une série de tableaux à la fin du volume rassemble soit les synchronismes utiles (empereurs, écrivains latins chrétiens rangés d'après les différents pays, écrivains grecs chrétiens et auteurs profanes contemporains), soit l'indication détaillée des œuvres des principaux auteurs étudiés, avec dates et renvois aux éditions importantes et aux traductions. La bibliographie a été particulièrement soignée et mise à jour, au point que des *addenda et corrigenda* signalent les travaux parus en cours d'impression, comme l'article publié dans le *Bulletin*, par M. Saltet, sur saint Cyprien. Nombre de monographies, de mémoires parus dans les recueils des Académies d'Outre-Rhin et des Sociétés savantes sont ainsi indiqués et seront particulièrement appréciés en ces temps de désarroi où l'outillage bibliographique reste si défectueux. M. de Labriolle signale, dans son avertissement, l'attention spéciale qu'il a apportée à indiquer de nombreux sujets de travaux à faire. On se rendra vite compte de l'exactitude de cette assertion et du service qu'il rend, par là même, à nos études. Ayant des premiers exploré tout l'ensemble du champ, il peut, mieux que d'autres, faire connaître ce qu'il y aurait intérêt à défricher et sur quoi peut utilement s'exercer l'activité des jeunes travailleurs. Un index soigné des noms propres et des matières achève le volume. L'ensemble forme un ouvrage bien venu, d'une impression distinguée, dont la sobre élégance est parfaitemnt appropriée à la haute valeur du contenu.

Pour compléter, quelques remarques de détail : Pp. 3-4, il y aurait à signaler, à côté de ces méfaits de l'humanisme les services de premier ordre qu'il a rendus à la cause des lettres chrétiennes. Je sais tout ce qu'on peut dire, par exemple, sur Erasme; il n'en a pas moins contribué fortement à mettre en honneur nos anciens écrivains et il est, par exemple, très intéressant de suivre, dans sa correspondance, l'histoire de son édition de saint Jérôme. Lui et ses amis ou collaborateurs et beaucoup d'autres, avant comme après eux, ont eu la préoc-

cupation de recueillir et d'éditer les auteurs chrétiens plus encore que les profanes. Très longue est la liste des éditions qui s'en succèdent depuis les premiers jours de l'imprimerie jusqu'aux grands travaux du XVII[e] siècle. Mais qui donc nous donnera l'histoire de l'érudition ecclésiastique, depuis ses origines ? Elle aurait avantageusement remplacé, il y a quelque temps, les articles d'une polémique aussi éphémère que stérile. P. 20, bonne remarque, et à méditer, concernant l'influence de la rhétorique sur certaines pages de nos auteurs. Elle ferait éviter de prendre à la lettre, chez un Tertullien ou un saint Jérôme, des expressions outrancières, qui, parfois, n'étaient qu'un emprunt assez mal déguisé. Cela explique aussi l'attitude contradictoire, au premier aspect, de ces deux écrivains qui anathématisent la littérature profane et, le second surtout, s'en inspirent à chaque page. P. 37, Rufin est jugé, à mon avis, trop sévèrement. *Perfide* est de trop et, à ce sujet, on ne saurait trop mettre en garde contre l'ouvrage de M. Brochet; p. 39, un paragraphe très nuancé sur l'attitude de l'Eglise, lors des transformations du monde barbare à l'égard de la culture antique; p. 50, la bibliographie serait beaucoup plus commodément consultée si elle était placée ailleurs, par exemple au début de l'ouvrage; p. 63, M. de Labriolle relève, avec raison, l'influence exercée par les premières traductions sur la formation de la langue chrétienne. J'en profiterai pour devancer les temps et regretter que, dans son livre, il ait fait la part beaucoup trop petite à un traducteur — Rufin précisément — grâce auquel tant d'homélies d'Origène et des ouvrages aussi importants que l'Histoire d'Eusèbe ont enrichi les bibliothèques d'Occident. P. 99, une bonne page montrant dans l'Apologétique l'amorce des différents traités de Tertullien; p. 108, réfutation des idées de Renan sur la société chrétienne au II[e] siècle; p. 143, M. de Labriolle admet que Tertullien est le rédacteur des Actes de sainte Perpétue; p. 156 sq., sage défense du christianisme de Minucius Félix, noter, en particulier, p. 163, la remarque sur la mise au point progressive concernant les images et le culte extérieur; p. 267, lire les *Mémoires* non le *Mémorial*; p. 290, Constance, non Constantin; p. 318, l'hérésie pélagienne appartient au V[e] siècle; p. 432, n. 1, signaler la nouvelle édition du Vercellensis dans les *Collectanea Biblica;* p. 350, jugement à noter sur Victorin et son influence. Saint Jérôme lui était beaucoup moins favorable, mais on sait avec quelle sympathie en a parlé saint Augustin; pp. 377-78, une juste apologie de l'exégèse allégorique; p. 383 ou 396-7, il faudrait renvoyer au travail important de Dom Morin dans *Etudes, textes et découvertes*, t. I, pp. 81-150, où est publié le traité de *Similitudine carnis peccati*, qu'il attribue à saint Pacien; p. 388, l'hypothèse d'Evagrius, comme auteur des *Quaestiones* et, par suite, des Commentaires est à rejeter, comme l'insinue M. de Labriolle. J'en ai montré, dans la *Nouvelle Revue théologique*, dès qu'elle fut proposée, toute l'invraisemblance; pp. 402-3, développement sur la parousie judicieux et à retenir; p. 447, les termes d'archevêque et de patriarche sont une anticipation pour cette époque, comme titres sinon comme fonction : il n'y avait que des évêques; p. 472, n. 3, la pensée du P. Lagrange est, plus exactement, que saint Jérôme a revisé tout le Nouveau Testament mais les Epîtres seulement après les Commentaires, c'est-à-dire en 388-92, cf. *Bulletin*, 1920, p. 269,

note 2, pour les principales opinions sur cette question; p. 495, Mélanie la Jeune s'installa à Jérusalem, non à Bethléem; p. 527, *Confessions*, dans saint Augustin, signifie non point aveux, mais *louanges* adressées à Dieu au sens du *Confitebor* des Psaumes. La correspondance de saint Jérôme et son influence auraient pu être étudiées plus longuement; p. 573, rappeler la mention de Mercator, dans une des dernières lettres de saint Jérôme, publiées par Dom de Bruyne; p. 582, Diospolis n'est pas sur la côte du Pont-Euxin, mais en Palestine, c'est l'ancienne Lydda; p. 598, paragraphe à signaler sur l'importance des anciens récits, en particulier des pèlerinages en Terre Sainte, du point de vue de la civilisation. Il y a ainsi, disséminés dans tout le livre, des aperçus synthétiques ouvrant de larges perspectives et qui, par les idées générales qu'ils mettent en lumière, donnent à cette histoire une haute valeur éducative. Très précis et minutieux au besoin dans son érudition, M. de Labriolle sait s'en dégager et montrer, quand il le faut, les larges horizons.

Je termine ces brèves notes en signalant quelques-uns des sujets d'étude indiqués par M. de Labriolle : la controverse avec les Juifs (p. 106, n. 2), l'authenticité des derniers chapitres de l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien (p. 107, n. 2), l'étude détaillée de l'*Adversus Marcionem* (p. 121), la polémique contre la magie (p. 312, n. 1); le latin de saint Ambroise (p. 352), son *Hexameron* (p. 378), Bachiarius (p. 413, n. 2), les sources de la Cité de Dieu (p. 550, n. 2), le latin de Salvien (p. 579), l'œuvre de Vigile (p. 595), encore à approfondir, malgré les bonnes études de M. Ficker, la langue et les sources de Prudence (pp. 596 et 605). Malgré sa longueur, ce compte rendu est loin d'épuiser l'intérêt de ce volume, auquel il faut souhaiter la plus large diffusion.

Ferdinand CAVALLERA.

F. UZUREAU, *Monseigneur de Mercy, évêque de Luçon, et les Serments de 1792-1795*, Poitiers, 1919. Ancienne librairie Oudin, in-8° de 31 pages.

A propos des serments demandés au clergé par la Révolution, l'infatigable directeur de l'*Anjou historique* marque ici ce qu'eut de particulièrement remarquable l'attitude de l'évêque de Luçon à l'égard du serment « de la Liberté et de l'Egalité ». Il écrivit pour le combattre contre Mgr de Luzerne, le fameux évêque de Langres, qui l'autorisait, un mémoire ici publié pour la première fois. Quelques extraits de ses lettres montrent aussi qu'il fut un adversaire résolu du serment sur la souveraineté de « l'universalité des citoyens ».

Tous ces mémoires et écrits en sens divers montrent, une fois de plus, qu'au sein même du clergé émigré les divisions étaient profondes sur l'attitude à garder. On était loin de l'unanimité dans la résistance opposée au serment de la constitution civile condamnée par Rome. Mais Rome alors avait parlé clairement.

A. DEGERT.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Suite du rapport de M. le chanoine Degert, doyen de la Faculté libre des Lettres, sur l'année scolaire 1919-1920.

Notre jeune faculté de droit canonique a reçu du *Codex juris canonici*, entré en vigueur dès la Pentecôte de 1917, avec l'impulsion qui lui a donné naissance, un champ d'études très nettement délimité. Au terme des instructions envoyées par le cardinal Gasparri, de par la congrégation des Etudes, le texte du nouveau code doit être étudié en détail, chapitre par chapitre. Chacun d'eux comporte l'histoire du droit, sur ce point spécial, et des faits ou des décisions auxquels il doit son origine, de l'évolution qu'il a subie jusqu'à la rédaction actuelle qui synthétise le passé et formule la loi de l'avenir.

Sous le bénéfice de ces indications, les professeurs, M. Trilhe et M. Fournier se sont partagé l'explication du Code. M. Trilhe a consacré son premier trimestre au Droit public de l'Eglise et son second au commentaire du livre II, *de Personis*. M. Fournier a pris pour thème de son enseignement le commentaire d'une partie du livre III *de Rebus*, et en particulier, des canons relatifs à tous les sacrements, sauf le mariage, qui fera l'objet de ses leçons ultérieures.

Comme l'année précédente, ces Messieurs ont fait, en faveur d'étudiants laïques de bonne volonté, quelques conférences sur les Institutions canoniques. En même temps, sous l'approbation et avec les encouragements de Mgr l'Archevêque de Toulouse, ils ont ouvert quelques-uns de ces cours d'un intérêt plus pratique ou plus immédiat aux prêtres du clergé de la ville. Il n'a tenu qu'à ceux-ci de recevoir une initiation sûre et rapide aux dispositions du nouveau Code qui les touchent de plus près.

Dans ses leçons sur l'administration générale et sur l'organisation judiciaire en France, M. le professeur Crouzil a surtout visé à donner aux étudiants une introduction au cours de droit civil ecclésiastique. Ainsi munis de toutes les notions préliminaires indispensables, ils ont pu suivre, avec tout profit, son exposé précis, rapide et technique sur les rapports de l'Eglise et l'Etat en France, sur la liberté du culte et la liberté de conscience, sur la police actuelle du culte, sur les œuvres catholiques et la base légale à leur donner. Parallèle-

ment à son cours fermé, M. Crouzil avait ouvert à l'Institut, en faveur d'étudiants du dehors ou d'élèves des plus hautes classes du lycée, des conférences sociales qui ont été fort goûtées, à en juger seulement par la fidélité de son auditoire.

Ces cours doctrinaux ont trouvé leur complément dans un cours d'histoire du droit canonique : celle-ci est trop intimement mêlée à l'histoire même de l'Eglise pour que le même professeur n'en pût assumer la charge. Dans ses leçons de cette année, M. Saltet a expliqué ici les textes des six premiers siècles relatifs à la célèbre formule du pape Hormisdas, que le Concile du Vatican a faite sienne. Il a été ainsi amené à étudier les origines de l'épiscopat, l'autorité de l'Eglise romaine depuis saint Clément jusqu'à saint Irénée, les rapports de Rome et de l'Eglise d'Afrique, les quatre premiers Conciles œcuméniques, l'alliance étroite de l'Eglise romaine et des empereurs, puis, après la fin de l'empire d'Occident, le prestige grandissant de la Rome pontificale. Avec les temps troublés du moyen âge, les épreuves pouvaient venir pour Rome, la période qui va du pape saint Sylvestre à Hormisdas, en passant par saint Léon, avait fondé une tradition d'autorité et de grandeur digne de la ville éternelle.

Ainsi rajeunies et élargies, les études de droit canonique ont exercé sur nos étudiants un surcroît d'attrait. Leur application studieuse s'en est ressentie et aussi les résultats des examens, puisque tous ont subi avec succès les épreuves du baccalauréat.

De la Faculté des lettres, j'ose à peine vous entr'ouvrir la porte, bien que, cette année, elle ait compté pour ses élèves plus de la moitié des étudiants de l'Institut. Mais la besogne des professeurs est ici toute affaire d'intérieur, technique, exclusivement professionnelle. Dans leurs cours, tous réservés à des initiés, ils doivent se borner à expliquer et commenter des textes classiques dont ils n'ont pas le choix, conformément à un programme officiel dont ils n'ont pas l'initiative. L'un deux cependant, M. de Supplicy, professeur d'anglais, a pu profiter de la liberté relative que lui laisse le caractère exotérique d'une partie de son cours pour consacrer quelques conférences à la Renaissance en Angleterre. Il l'a ainsi étudiée dans les différentes influences qu'elle a subies et dans les plus connus de ses représentants dont les uns furent de pâles imitateurs de Pétrarque et les autres de médiocres précurseurs de Shakespeare, à qui est réservé le cours de cette année.

Confinés dans leur tâche scolaire, les autres professeurs, M. Dufréchou pour le grec, M. Degert pour le latin, MM. Monbrun et Samouilhan pour le français se sont attachés de leur mieux à préparer leurs élèves aux difficiles épreuves de la licence ès-lettres; ils n'y ont pas trop mal réussi, s'il est permis d'en juger par le résultat global des examens. Depuis novembre 1919, seize de leurs élèves ont été reçus licenciés ès-lettres, dont deux avec mention bien, cinq avec mention assez bien.

Il n'a manqué à notre Ecole supérieure des Sciences, pour avoir autant de lauréats que de compter autant d'élèves. Mais la préparation de la licence ès-sciences demande trois ans et il y en a à peine deux que la fin de la guerre a permis la reprise des études. Des élèves dont la préparation a été interrompue, l'un est tombé face à l'ennemi et, au lieu de figurer ici sur notre palmarès, le nom de M. Leixe-

lar a pris place sur notre trop long nécrologe que nous allons inaugurer tout à l'heure. De deux autres qui ont pu reprendre ici leur place l'un a mis un pied sur la licence avec son premier certificat, l'autre avec son troisième certificat l'a finalement conquise.

Au lendemain du jour où les sciences physiques et chimiques, mises au service du patriotisme français, — et aussi, hélas ! de la barbarie allemande — ont montré quel facteur puissant elles apportent dans le jeu des batailles, et non moins dans le développement de l'industrie, l'opinion publique réclame à grands cris le renforcement de notre enseignement scientifique. On n'a pas oublié ici en quels termes chaleureux M. Maurice Barrès se faisait naguère, dans la *Revue des Deux Mondes*, l'écho de ces préoccupations. Pendant que l'enseignement officiel prend déjà ses mesures pour répondre à ces desiderata trop légitimes, il ne sera pas dit que notre enseignement libre leur tourne le dos. Pour son honneur, vous ne le voudrez pas, Messeigneurs, vous qui en avez la direction générale et la haute responsabilité. Comme par le passé, vous aurez à cœur de le tenir à la hauteur de tous les progrès, de le rendre de plus en plus digne de la confiance des familles qui profitent d'un éclair de liberté réelle pour lui confier leurs enfants en plus grand nombre que jamais.

Je n'aurai pas l'impertinence de vous apprendre que, pour commencer par les collèges, le premier moyen d'améliorer cet enseignement c'est d'assurer à ses maîtres une formation scientifique spéciale et technique. Cette formation, ils ne la trouveront nulle part à meilleur compte et à coup plus sûr que dans la préparation des grades, par un stage auprès des professeurs de votre École supérieure. Plus vous leur donnerez d'élèves, plus ils vous rendront de licenciés, jaloux de rendre, avant tout, à l'Église et à nos diocèses les services que vous pouvez attendre de l'accomplissement de la première et de la plus essentielle de leur tâche.

Ce n'est pas à dire, Messeigneurs, qu'en s'acquittant de cette tâche eux ou les autres professeurs de l'Institut s'imaginent que toutes les obligations du haut enseignement s'y réduisent. Non, ils savent qu'ils ont mission de porter la vérité chrétienne partout où elle peut se produire et de courir à sa défense partout où elle est attaquée. Chez eux, cette conception ne date pas d'hier et beaucoup s'essaient de la réaliser encore, en dépit des conditions nouvelles faites parfois pour déconcerter leur bonne volonté. Ils dépensent le surplus d'activité que leurs fonctions leur laissent libre à des actes d'apostolat, à des prédications, à des œuvres de zèle, à des études sociales ou autres, dont ils n'attendent d'autre récompense que le sentiment d'avoir fait autour d'eux un peu plus de bien aux âmes. Laissons à Dieu et à leurs obligés le secret de leur nom et le soin de les bénir.

D'autres ont apporté à des publications périodiques de Paris, de la province, de l'étranger une collaboration souvent recherchée et toujours très appréciée. Hier, c'était l'Encyclopédie catholique d'Amérique de langue anglaise, ce grandiose monument élevé à la science catholique par nos frères des États-Unis, qui a compté jusqu'à cinq professeurs de l'Institut catholique parmi ses rédacteurs recrutés dans l'élite savante des deux mondes. Aujourd'hui encore, chaque fascicule de ces grands Dictionnaires d'Écriture sainte, de Théologie, d'Apologétique, d'Histoire ecclésiastique qui nous apportent le der-

nier mot de la science catholique et française, apparaît périodiquement avec, dans ses colonnes, la signature de quelques professeurs de cette maison. Pour ne pas abuser de votre patience, je saute la liste de leurs noms et de leurs travaux, mais permettez-moi de nommer le dernier en date de ces travaux, qui vient de voir le jour ces vacances. Les théologiens, les exégètes, les historiens étaient déjà redevables à M. Cavallera du très précieux instrument de travail qu'est sa table générale de la Patrologie grecque; il s'est acquis des titres nouveaux et non moins considérables à leur reconnaissance par la publication du *Thesaurus doctrinae catholicae*, qui sera pour eux un vrai trésor dans tous les sens du mot.

Je m'en voudrais de finir avant d'adresser un salut cordial au dernier venu de notre famille universitaire. La section agricole nous arrivait voilà juste un an. Dès sa naissance, elle justifia les espérances de ses fondateurs. A leur appel de nombreuses recrues se présentèrent d'une quinzaine de départements du Sud-Ouest. Vingt seulement furent admises : c'est tout ce que pouvait contenir l'abri provisoire que leur prêtait l'Institut Catholique.

Il lui offrait, en même temps, ses premiers professeurs : M. Boule, appelé à la direction de la section, MM. Maisonneuve, Crouzil, Domec, Carrière et le P. Pantel, dont la mort trop rapide, hélas ! permit à peine d'entrevoir la science profonde toute voilée de bonté et de modestie.

Du dehors lui vinrent, outre le P. Dubruel comme aumônier, des professeurs plus particulièrement désignés pour des enseignements spéciaux ou techniques. Je nomme, au hasard de mes souvenirs : M. Mercier des Rochettes, M. Sahuc, M. le baron d'Encausse, de Labatut, M. d'Heilles, M. Remaury, M. Petitiot, M. Baudouy, M. l'abbé Courthieu et M. l'abbé Barjalé.

Au grand profit des étudiants, leurs leçons théoriques étaient coupées de temps à autre par des voyages d'étude à des domaines importants de la région, sans compter les visites régulières au domaine de Grammont. Là, toutes les semaines, ils entraient en contact avec les réalités de la culture agricole; sous la direction et les exemples du régisseur, M. Pagès, ou sous l'initiation d'un maître, M. Théron de Montaugé, qui voulait bien leur donner quelques conférences sur la littérature terrienne.

A l'intérieur, l'ardeur studieuse des étudiants était tenue en haleine par des examens qui eurent leur couronnement, à la fin de l'année, dans une série d'épreuves instituées et subies sous le contrôle de la Société des Agriculteurs de France.

Elles devaient avoir pour sanction l'admission à une seconde année d'études. Si quelques candidats s'étaient flattés de l'obtenir à bon compte comme don de joyeux avènement d'un jury appelé à fonctionner pour la première fois, ils furent rudement détrompés. Douze candidats seulement furent admis. Dès la première heure, l'institution affirmait son intention de faire œuvre de sérieuse formation agricole; à aucun prix, elle n'entendait ajouter un sport de plus à ceux qui se disputent les faveurs d'une jeunesse inoccupée.

Cette sévérité du début n'a pas été fatale au bon renom de l'œuvre, ni à son succès. Aujourd'hui, après les examens terminés, l'école fait plus que regarnir ses rangs hier éclaircis, et elle inaugure

pour les recrues qui lui arrivent une ère toute nouvelle. A leur intention a été acquise, aux portes même de Toulouse, la propriété de Parpan. Ils trouvent là, avec un abri définitif, une propriété de 46 hectares, composée de prairies, de vignes, de terres labourables, etc. C'est un vaste champ d'expériences qui s'ouvre devant eux pour assurer à leur enseignement théorique le complément nécessaire et le contrôle quotidien, des applications pratiques.

Installé dans un local à lui, vivant de sa vie propre, pourvu d'une direction générale et d'une direction technique, cet enseignement se devait d'affirmer au dehors son individualité. La section agricole est devenue l'Ecole supérieure d'agriculture de l'Institut Catholique. Mais elle a beau changer de nom, elle n'en garde pas moins l'esprit de ses premiers jours. Nous en avons pour garant son souci d'affirmer le lien qui la rattache toujours à notre Institut, à se réclamer de son patronage. A ces divers titres, elle aura sûrement à cœur d'apporter sa part de collaboration à l'œuvre commune assumée depuis plus d'un tiers de siècle par les autres enseignements. Qu'importent les directions diverses où les entraîne la variété de leurs méthodes ou de leurs buts immédiats ? Toutes les voies qu'ouvre l'Institut catholique convergent vers le même point central : l'orientation de la pensée et de l'action vers le service de l'Eglise et de la France.

Distinctions et prix. — L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours, il y a quelques années, une étude sur *La diplomatie française de l'avènement de Louis XI à la mort de François I^er^*, et y avait affecté un prix du budget. Dans une de ses dernières séances, elle a attribué ce prix à M. le chanoine Degert. L'article de ce dernier inséré plus haut est un extrait de son mémoire.

A l'occasion de la récente Exposition viticole de Béziers, le jury de la « Section de l'Enseignement et de l'Economie sociale et rurale », a bien voulu encourager les débuts de notre Section agricole par un diplôme de Médaille d'or.

Notre Ecole d'agriculture. — L'inauguration de l'Ecole a eu lieu le 8 décembre 1920. Monseigneur l'Archevêque a bien voulu aller, ce jour-là, bénir le personnel, les locaux et les champs de la nouvelle école.

La nouvelle adresse est : *Ecole supérieure d'Agriculture, Parpan, Toulouse.*

LA MORALE PERSUASIVE

OU

LA MORALE SANS OBLIGATION

La morale dite *laïque* est la « morale indépendante », indépendante de la métaphysique et de la religion, c'est-à-dire que, ne reconnaissant pas à l'esprit humain la possibilité d'atteindre l'absolu, les causes suprêmes des choses, elle renonce à se fonder sur l'existence de Dieu que, seule, la science des causes, la métaphysique peut démontrer, et prétend s'établir en se bornant à étudier les phénomènes, ce qui apparaît, et en s'attachant uniquement à découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables. Cette morale a revêtu trois formes principales : ou bien elle se fonde sur la nature, sur les lois universelles de la vie : c'est la morale dite *naturaliste;* ou bien elle se fonde sur la société : c'est la morale dite *sociologique*. Ou bien, contrairement aux deux premières formes, elle prétend s'établir sans recourir aux idées d'obligation et de sanction : c'est la morale dite *persuasive* (1). C'est de cette dernière que nous voudrions nous occuper dans la présente étude.

Il semble qu'il ne saurait y avoir de morale sans obligation, que l'obligation est une pièce essentielle de la morale, car qu'est-ce qu'une morale qui n'oblige pas ? Il semble aussi que l'obligation suppose l'existence de Dieu. Qui dit obligation dit néces-

(1) Voir notre étude : Le conflit de la morale laïque et de la morale chrétienne, *Bulletin*, mars-avril 1919.

sité, — nécessité non physique, non contraignante extérieurement, mais cependant nécessité, — nécessité morale, c'est-à-dire qui *lie* une volonté libre, et qui la lie absolument : le devoir est absolu, ou il n'est rien. Or, ce caractère d'absolu ne semble s'expliquer que s'il y a un être qui domine l'homme et qui, sans violenter sa liberté, lui commande, parce qu'il a le droit de commander : c'est-à-dire que le devoir ne s'explique que si Dieu existe. Ce caractère absolu du devoir s'impose si bien que les deux morales naturaliste et sociologique, qui prétendent cependant s'établir en dehors de la métaphysique et de la religion, cherchent à le conserver à tout prix, l'une en se fondant sur la Nature, l'autre en se fondant sur la Société, la Nature et la Société considérées comme deux sortes de divinités, comme deux équivalents de Dieu.

Une morale sans obligation n'est-elle donc pas une morale impossible ? On nous répond : « Votre idée du devoir est une idée religieuse, c'est-à-dire fondée sur une révélation : elle est d'essence théologique. Nous faisons de la science et de la philosophie. Quand nous parlons d'une morale sans obligation ni sanction, nous parlons d'une morale qui ne connaît pas l'obligation et la sanction telles que vous les entendez. Mais de ce que nous rejetons votre devoir, nous ne rendons pas la morale impossible : nous avons des équivalents de votre devoir que nous donnent l'expérience et la raison ».

Deux essais bien représentatifs de la morale sans obligation ont paru : l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1) de Guyau et *la Morale de la raison théorique* (2) de M. Cresson. Mais avant de les examiner, nous devons répondre à une objection grave que nous fait M. Brochard et qui, si elle portait, autoriserait les tentatives de construction d'une morale sans recourir à l'idée d'obligation.

Le professeur d'histoire de la philosophie grecque à la Sorbonne fit paraître en 1901, dans la *Revue philosophique*, un article sur la morale ancienne et la morale moderne, qui fit une certaine sensation, au moment où l'on travaillait dans l'Université à faire triompher la conception de la morale laïque, conception qui trouvait toujours des adversaires parmi les es-

(1) Paris, Alcan, 1903.
(2) Paris, Alcan, 1903.

prits modérés; car, malgré les passions, la raison conserve ses droits. M. Brochard crut avoir trouvé le moyen de mettre d'accord amis et ennemis de la nouvelle morale. Il soutenait que la morale des philosophes grecs et latins n'avait pas connu l'obligation, ni les idées connexes, les idées de conscience, de péché, de mérite, de démérite, de responsabilité, et surtout d'immortalité; que des philosophes modernes, comme Descartes, Malebranche, Spinoza n'avaient pas entendu le problème moral autrement que les anciens; que la conception de la morale fondée sur le devoir était celle de la morale chrétienne, que « les représentants de la morale moderne ont fait une confusion entre le point de vue philosophique et le point de vue religieux et théologique »; que l'*impératif catégorique* de Kant avait été inspiré par le Décalogue. Il concluait qu'il fallait ou « exclure de la morale tous les philosophes anciens sans exception, depuis Socrate jusqu'à Marc-Aurèle », ou « concevoir la morale tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire..., la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre, en quelque sorte la *laïciser* », que d'ailleurs « il n'y aurait aucune contradiction pour le fond entre la morale rationnelle et la morale théologique, qu'on retrouverait dans l'une ce qui est dans l'autre..., qu'il y aurait, non pas deux morales, mais une seule morale présentée d'une part telle que la conçoivent la raison et la science, d'autre part telle que se la représentent plus facilement l'imagination et la croyance populaires ». On voit que M. Brochard voulait à tout prix faire accepter la morale laïque et, pour arriver à ce résultat, il invoquait l'histoire. L'argument historique est un puissant argument, surtout en morale.

Examinons si M. Brochard interprétait exactement l'histoire. « L'idée d'obligation, dit-il, est totalement absente de la morale ancienne... Il n'y a pas, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». Cette morale donne des conseils, non des ordres ». Cela se comprend. « En effet, le but que l'on se propose dans toutes les écoles de philosophie ancienne, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente. Sans doute, les divers systèmes se distinguent par la façon de définir le souverain bien. Tous le cherchent; mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son

possesseur ni agrément ni avantage ? Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir ? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur ? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur » (1).

De même que l'idée d'obligation, les idées connexes, les idées de conscience, de péché, de mérite, de démérite et de responsabilité manquent entièrement dans la morale ancienne.

« Enfin, et plus que tout le reste, l'idée de l'immortalité ou de la vie future ne joue aucun rôle dans la morale ancienne. Il ne pouvait en être autrement, puisque le problème essentiel est celui du bonheur, entendons le bonheur terrestre et dans les conditions de la vie présente... On objectera peut-être que les Grecs n'ont point toujours, et tant s'en faut, rejeté la croyance à la vie future. Nous répondrons que cette croyance fait, à la vérité, partie de leur religion. Mais ce n'est point de religion qu'il s'agit ici, mais... des doctrines philosophiques ». Or, les Epicuriens ont nié l'immortalité de l'âme : « L'immortalité stoïcienne n'a rien de commun avec ce que les modernes, par ce mot, ont coutume d'entendre ». Il n'y a pas, dans Aristote, une doctrine de la vie future. « La croyance à la vie future, même chez Platon, est une croyance qui s'ajoute à la morale, et peut, conséquemment, en être séparée ».

« Nous pouvons donc tenir pour acquis que la conception morale des philosophes grecs et celle de la philosophie moderne diffèrent *toto caelo*. L'idée de devoir est une idée religieuse ou de forme religieuse » (2).

Comme on le voit, la valeur de la thèse de M. Brochard dépend entièrement et uniquement de la vérité de cette proposition : « Dans la morale ancienne, le bien est identique au bonheur entendu dans le sens de jouissance ». En effet, si le bien et la jouissance sont identiques, il n'y a pas obligation : on ne peut pas commander à l'homme de vouloir jouir. Mais si le bien et

(1) *Revue philosophique*, janvier 1901.
(2) *Ibid.*

la jouissance ne sont pas identiques, s'il y a distinction fondée sur la nature des choses entre ces idées, il y a place pour l'obligation : l'accomplissement du bien peut être commandé. S'il y a obligation, la morale ancienne et la morale moderne ne diffèrent pas *toto caelo* et, conséquemment, l'idée d'obligation n'est pas une idée religieuse, c'est-à-dire révélée. Tout le débat porte donc sur la relation de l'idée de bien et de l'idée de bonheur. M. Brochard, dans la démonstration de sa thèse, ne se livre pas à des investigations approfondies sur la conception de la morale ancienne. Ce ne sont que des considérations générales et sommaires. Il nous sera permis de nous restreindre à l'examen de la question en litige, de la question importante qui commande tout le reste, et de l'étudier dans le moraliste qui représente le plus rationnellement et le plus complètement le point de vue ancien, dans Aristote. D'ailleurs, M. Brochard nous autorise à nous borner à ce philosophe. « Peut-être, après tout, dit-il, ce que les *Eléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Ethique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle ».

Saint Thomas a commenté avec soin toute l'*Ethique à Nicomaque*. Dans la *Somme théologique*, quand il expose la Morale, il la cite presque à chaque article. Bien plus, il procède comme Aristote, et l'on peut dire que sa morale, quant aux principes et à la structure générale, est la morale d'Aristote. Il l'a exposée sans doute d'une façon plus précise, plus complète, plus ferme, et il a pu le faire grâce aux vérités que le christianisme a apportées dans le monde et qui ont permis à la raison humaine de mieux comprendre les rapports qui existent et doivent exister entre Dieu et l'homme et, par conséquent, de mieux déterminer les devoirs que l'homme doit remplir. Mais le christianisme, dans la détermination rationnelle de la morale, n'a eu et n'a pu avoir qu'une influence indirecte, influence qui consiste à empêcher la raison de s'égarer. C'est la raison, et la raison seule, qui établit le devoir. Telle est la conception de saint Thomas. Il ne s'est donc pas douté que la morale d'Aristote fût une morale sans obligation. Mais opposer l'interprétation de saint Thomas à celle de M. Brochard, ce n'est qu'apporter un argument d'autorité; or, c'est le plus faible des arguments, et le saint Docteur l'avait affirmé lui-même. Pour résoudre la difficulté, il faut donc

examiner quelle est la véritable pensée d'Aristote. Nous nous bornerons à l'essentiel.

Aristote place le bien comme fin de la vie humaine. L'homme agit pour une fin, parce que les actions vraiment humaines sont celles dont il est le maître, c'est-à-dire parce qu'il a une volonté libre et que l'objet de la volonté est la fin ou le bien. Aussi dit-il que « les anciens ont eu raison de dire que le bien est ce que tous les êtres désirent » (1), ce vers quoi tous les êtres tendent. Et cette fin est la fin dernière, c'est-à-dire une fin que nous voulons pour elle-même et pour laquelle nous voulons tout le reste. Par conséquent, cette fin dernière est « le souverain bien, le meilleur de tous les biens ».

Or, ce souverain bien, c'est le bonheur. Nous voulons tous être heureux. Nous voulons tout pour cela et parce que cela nous suffit. Le bonheur est la fin de toutes nos actions, celle à laquelle tout se rapporte et qui ne se rapporte à rien autre. C'est le bien suprême, le bien parfaitement suffisant. Qu'est-ce, en effet, que le souverain bien, sinon le bien qui satisfait pleinement la volonté ? Désirer le bonheur, ce n'est donc autre chose que vouloir que la volonté soit satisfaite; ce que chacun veut. « Savants et ignorants, dit Aristote, s'entendent pour proclamer le bonheur le souverain bien ». C'est le cri de la nature. « Mais qu'est-ce que le bonheur ? C'est là que l'accord cesse (2) ». Et Aristote expose sa doctrine aussi profonde que vraie.

En quoi consiste le bonheur ? « Le bonheur, répond Aristote, est l'action selon l'énergie la plus parfaite » (3). Que veut-il dire ? L'homme, avons-nous dit, agit pour la fin dernière qui est son bien, sa perfection. Or, une chose, dit saint Thomas, n'est parfaite qu'autant qu'elle est en acte et non en puissance. Le souverain bien ou le bonheur doit donc consister dans le dernier acte de l'homme. Or, le dernier acte de celui qui agit, c'est l'action. Le premier acte, c'est l'être composé de matière et de forme; l'être constitué n'est agissant qu'en puissance. L'acte second, dit Aristote, est l'opération ou l'action. C'est cette vue profonde qui commande la théorie du bonheur d'Aristote.

Si l'action, c'est le bonheur, quelle sorte d'action ? L'action

(1) Eth. Nic., Lib. I, C. 1.
(2) *Ibid.*, C. 4.
(3) *Ibid.*, C. 7.

selon l'énergie la plus parfaite, c'est-à-dire la plus propre à l'homme, car ce qui définit un être c'est ce qui lui est propre. Or, l'action propre de l'homme, ce n'est pas le simple acte de vivre, car la vie végétative lui est commune avec les plantes. Ce n'est pas l'acte de sentir, car la vie sensitive lui est commune avec les animaux. Après la vie végétative et la vie sensitive, vient la vie rationnelle ou selon la raison. C'est là la vie propre de l'homme, parce que l'homme est essentiellement un être raisonnable. Le bonheur, qui est le bien suprême de l'homme, consiste donc essentiellement dans l'acte de la raison (1). Mais il consiste plus dans l'acte de la raison spéculative, dans la contemplation, que dans l'acte de la raison pratique, dans l'action. La raison spéculative, en effet, principe d'opération, est ce qu'il y a de meilleur en nous, et son objet qui spécifie son opération, l'intelligible, le divin, est le plus parfait des objets connaissables. De plus, la contemplation est plus continue que toute autre action. Elle est la plus douce, la plus délectable des actions, celle qui se suffit à elle-même, pour laquelle l'homme n'a besoin que de lui-même, celle enfin dans laquelle il trouve un parfait repos. Si donc la contemplation ne désire rien autre chose qu'elle-même, si elle renferme en elle-même la joie, si elle se suffit et trouve le repos en elle-même, si elle a enfin tout ce que l'on a coutume de donner à l'homme heureux, le parfait bonheur de l'homme consiste dans cette action. Et Aristote termine sa démonstration par cette belle considération qui a fait dire à Bossuet qu' « Aristote est digne d'une éternelle louange ». « Une pareille vie, dit-il, sera au-dessus de la condition humaine, car alors ce n'est plus l'homme qui vivra, mais ce qui, en lui, se trouve de divin. Il ne faut donc pas, comme plusieurs y invitent, hommes comme nous sommes, nourrir des pensées humaines, ni mortels des pensées mortelles, mais, autant qu'il se peut, nous dégager de la mortalité, et tout faire pour vivre conformément à la partie dominante de notre être. Car si cette partie est la plus petite par son volume, elle l'emporte de beaucoup sur toutes les autres par sa puissance et sa dignité » (2).

L'action suivant la vertu propre de l'homme constitue donc le bonheur. Mais l'action ne va pas sans la jouissance, la joie, la

(1) *Ibid.*, C. 7.
(2) *Ibid.*, Lib. X, C. 7.

délectation. Dans quel rapport cet élément du bonheur est-il avec l'action ? Est-il la fin dernière de l'action ? S'il l'est, dans quel sens ? Ou bien la délectation est-elle désirable pour le bien qui est l'objet de la délectation et qui, par conséquent, est son principe et la spécifie ? Aristote a répondu à ces deux questions.

Il se demande d'abord quelles sont les causes de l'action parfaite; et il répond qu'elle est causée par la faculté parfaitement disposée et par l'objet parfait. L'action parfaite est toujours accompagnée de la délectation et la délectation suit la nature de l'action. Si l'action est plus parfaite, la délectation est plus parfaite; si l'action est très parfaite, la délectation est très parfaite. La délectation achève, perfectionne donc l'action, mais elle ne la perfectionne pas comme la faculté et l'objet. La faculté et l'objet sont cause efficiente de l'action. La délectation la perfectionne d'une manière formelle, non pas en ce sens qu'elle constitue l'essence de la chose, mais en ce sens qu'elle survient à la chose déjà constituée. Et c'est bien ainsi que l'a entendu Aristote. Il dit que « la délectation perfectionne l'action, non comme une forme intrinsèque à l'essence de la chose, mais comme une fin qui survient, comme la beauté survient à la jeunesse » (1). La beauté n'est pas comme constituant l'essence de la jeunesse, mais comme accompagnant la bonne disposition des causes de la jeunesse. Il en est de même de la délectation. Elle n'est pas l'acte ni quelque chose de l'acte, mais quelque chose qui accompagne l'acte. Le bonheur ne consiste donc pas principalement dans la délectation, car, dit saint Thomas commentant Aristote, « dans chaque chose, autre chose est ce qui appartient à l'essence, autre chose ce qui est son accident propre. Or, la délectation est un accident propre qui accompagne le bonheur. La délectation est le repos de l'appétit dans la chose qui délecte et qu'on possède par l'action. Or, on ne désire le repos en une chose qu'autant qu'on la juge comme convenant à soi. L'action qui délecte comme un bien qui convient est donc désirable avant la délectation » (2). Et ainsi l'on voit dans quel sens la délectation est la fin dernière, c'est-à-dire achève l'acte et dans quel sens c'est l'action qui est la dernière fin.

Cette analyse délicate du bonheur achevée, on peut voir si,

(1) *Ibid.*, Lib. X. C. 4.
(1) *S. th.* Ia — Iœ, q. 2, a. 6.

dans la morale d'Aristote, il y a place pour l'obligation. L'objection de M. Brochard, la seule qui compte, ne porte pas. « Ne serait-il pas absurde et dérisoire de dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux, et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur ? » Il s'agit évidemment ici du bonheur senti, de la délectation; or, avons-nous dit, la délectation n'est pas ce qui est voulu premièrement et principalement, mais conséquemment à l'acte. Elle dépend de l'objet qui est le bien. Elle n'est donc pas commandée, elle n'a pas besoin d'être commandée, puisqu'elle suit infailliblement l'acte.

Le bonheur, c'est donc le bien, le bien *objectif*. Réaliser le bonheur, c'est atteindre sa fin. C'est suivre sa véritable nature, suivre la raison. Le bonheur ainsi entendu est-il obligatoire ? Est-il permis à l'homme de s'écarter de sa fin, de ne pas atteindre sa fin, sa perfection propre ? Poser la question c'est, semble-t-il, la résoudre.

Mais on dira : Pourquoi n'est-il pas permis de manquer sa fin ? Pourquoi le bien objectif est-il obligatoire ? Aristote répond : Parce que l'ordre le demande, parce que la raison l'exige. — Mais pourquoi la raison peut-elle commander à l'homme ? A cette question, il faut répondre : parce que la raison éternelle le demande; parce que Dieu existe. Aristote a-t-il fait cette réponse ? On sait qu'Aristote compte comme une double lignée d'interprètes, les uns l'interprétant dans un sens favorable, les autres dans un sens défavorable. Sur Dieu, les uns disent qu'Aristote a nié la création, les autres qu'il ne s'est pas expliqué clairement. Quoi qu'il en soit, il est certain que si Dieu, pour lui, n'est pas la cause efficiente du monde, il en est, du moins, la cause finale. A Dieu, pensée pure, est suspendu le monde comme une pensée qui ne se pense pas et qui tend à se penser. « Dieu produit l'ordre des choses par l'attrait qu'il exerce sur la nature et, à ce titre, il est encore le fondement de toutes les relations morales. Bien plus, Dieu se situe au sommet de la hiérarchie des êtres comme le terme d'une obligation : c'est un devoir essentiel de l'honorer » (1). Disons donc qu'Aristote n'a pas assez rattaché Dieu à sa morale, mais que, d'un autre côté, il est loin

(1) PIAT, *Aristote*, p. 335.

de l'en exclure. Il en est de même de l'immortalité de l'âme. Aristote n'en parle guère. Le bonheur qu'il envisage immédiatement est un bonheur terrestre. Cela est exact. Mais, d'un côté, il ne se fait pas illusion sur l'imperfection de ce bonheur que troublent les vicissitudes de la fortune, le malheur, la souffrance : « Les hommes sont heureux comme peuvent être heureux des hommes ». D'un autre côté, cependant, il maintient comme idéal de la vie humaine la contemplation de la vérité. Et il assigne cet idéal non au savant, au philosophe, mais à l'homme en tant qu'homme. Quelles perspectives cette idée ouvre sur l'au-delà, sur l'immortalité de l'âme ! Il n'est pas étonnant que saint Thomas ait fait sienne la doctrine d'Aristote, mais en la complétant, mais en la précisant, en la christianisant, c'est-à-dire en assurant à la raison humaine la possession intégrale des vérités morales d'ordre rationnel. « Aristote, dit M. Ollé-Laprune, avec sa fière et brillante morale, passe dans cette philosophie chrétienne; il est modifié, il ne disparaît pas » (1).

Nous croyons donc avoir démontré contre M. Brochard que l'obligation et les idées connexes se trouvent dans la morale d'Aristote. Quant aux autres philosophes grecs, en mettant à part les épicuriens, nous partageons le sentiment de M. Piat : « Aristote, dit-il, reprend, en morale, la pensée de Socrate approfondie par Platon; et cette pensée, il l'approfondit à son tour. Rien de continu comme la métaphysique des Grecs, à partir au moins d'Anaxagore. Rien de continu aussi comme l'évolution de leurs idées morales, à partir du sage qui fit descendre la philosophie du ciel sur la terre » (2). Cette unanimité ne doit pas nous surprendre : les notions de bien, d'obligation, de mérite et de démérite, de responsabilité, d'immortalité sont des notions, pour ainsi dire, innées, en ce sens que ces notions naissent spontanément et naturellement dans l'âme humaine, dès que la raison s'éveille. Aussi nous n'approuvons pas M. Brochard quand il dit que si la religion des Grecs admettait « la croyance à la vie future, il ne s'agit pas ici de religion, mais des doctrines philosophiques », comme si la religion et la philosophie n'avaient rien de commun. C'est une vue fausse des cho-

(1) *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 285.
(2) PIAT, *Aristote*, p. 299.

ses. Quand il s'agit, comme ici, de notions fondamentales de l'ordre pratique, la certitude vulgaire et la certitude philosophique ne diffèrent et ne peuvent différer qu'en ce que l'une est plus confuse et moins explicite et que l'autre est plus explicite et plus distincte, parce que c'est toujours la raison commune aux savants et aux ignorants qui voit et qui juge.

Après avoir montré que la morale naturelle antique « a connu l'obligation », qu'il ne faut donc pas « exclure de la morale » les philosophes anciens, ni y chercher un antécédent d'une forme de la morale laïque, que la tentative d'édifier une morale sans obligation est une nouveauté contemporaine, il reste à examiner les deux essais de cette morale que nous avons mentionnés. Nous les avons choisis, parce que la thèse y est posée comme elle doit l'être, qu'elle est exposée avec beaucoup de logique, soutenue avec une intrépidité et une franchise juvéniles (ce sont deux œuvres de jeunesse), et qu'elle est présentée comme la seule thèse rationnelle. Leurs auteurs ont fait naturellement table rase du passé et ont cherché à détruire ce qui avait été pensé avant eux. Nous ne les suivrons pas dans leur réfutation, parce que nécessairement elle est trop sommaire et qu'on ne se défait pas si facilement de doctrines soutenues par les plus grands philosophes de tous les temps. Nous prendrons leur thèse et nous verrons s'ils ont abouti et s'ils pouvaient aboutir.

Quelle est donc la thèse de Guyau ? Il ne veut pas faire « une morale purement scientifique, c'est-à-dire uniquement fondée sur ce qu'on *sait*. A partir d'un moment précis, il faut consentir à dire avec franchise : « Dans tel cas, je ne puis rien vous *prescrire* impérativement... Consultez vos instincts les plus profonds... Faites des hypothèses métaphysiques sur le fond des choses, sur la destinée des êtres et sur la vôtre propre ». C'est de la manière dont on conçoit le fond métaphysique des choses que dépend la manière dont on s'obligera soi-même à agir. Ces hypothèses doivent être absolument libres et personnelles.

La morale doit partir de l'individu : car d'où partir quand il n'y a pas d'obligation proprement dite ? « La morale doit être d'abord individualiste; elle ne doit se préoccuper des destinées de la société qu'autant qu'elles enveloppent plus ou moins celles de l'individu » (1) « Il y a au sein même de la vie individuelle

(1) *Op. cit.*, p. 84.

une évolution correspondant à l'évolution de la vie sociale et qui la rend possible, qui en est la cause au lieu d'en être le résultat (1).

Cela posé, « quel est le point de départ et le point d'arrivée, quel est le domaine exact de la science dans la morale ? » Et d'abord quelle est la fin de la vie humaine ? « Quelle est la cible constamment visée par l'humanité ? » Cela revient à dire : « Quelle est la cause constante de l'action ? » « C'est la vie même, la vie à la fois la plus intense et la plus variée dans ses formes ». La morale positive peut donc se définir : la science qui a pour objet tous les moyens pour conserver et accroître la vie, matérielle et intellectuelle. L'idéal moral sera l'activité dans toutes les variétés de ses manifestations.

Or, la vie la plus intensive a pour corrélatif nécessaire sa plus large expansion. La vie est expansive parce qu'elle est féconde, et elle est féconde par cela même qu'elle est la vie, soit au point de vue physique, soit au point de vue intellectuel, soit au point de vue de la sensibilité. Vivre, c'est aussi bien dépenser qu'acquérir.

De là sort le premier équivalent de l'obligation. « Qu'est-ce, en somme, que l'obligation, pour qui n'admet pas d'impératif absolu ni de loi transcendante ? Une certaine forme d'impulsion. En fait, analysez « l'obligation morale », le « devoir », la « loi morale » : ce qui leur donne le caractère *actif*, c'est l'impulsion qui en est inséparable, c'est la force demandant à s'exercer » (2).

Le second équivalent de l'obligation se trouve dans la théorie des *idées-forces* soutenue par M. Fouillée. « L'idée même de l'action supérieure comme celle de toute action, est une force tendant à la réaliser. L'idée est même déjà la réalisation commencée de l'action supérieure; l'obligation n'est, à ce point de vue, que le sentiment de la profonde identité qui existe entre l'idée et l'action; c'est par cela même le sentiment de l'unité de l'être, de l'unité de la vie. Celui qui ne conforme pas son action à sa plus haute pensée est en lutte avec lui-même, divisé intérieurement » (3).

Un troisième équivalent de l'obligation est emprunté à la

(1) *Ibid.*, p. 102.
(2) *Ibid.*, p. 247.
(3) *Ibid.*, p. 248.

sensibilité. « C'est la fusion croissante des sensibilités et le caractère toujours plus sociable des plaisirs élevés, d'où résulte une sorte de devoir ou de nécessité supérieure qui nous pousse naturellement et rationnellement vers autrui... Nous ne pouvons jouir dans notre moi comme dans une île fermée : notre milieu, auquel nous nous adaptons mieux chaque jour, c'est la société humaine, et nous ne pouvons pas plus être heureux en dehors de ce milieu que respirer hors de l'air » (1).

Mais, malgré le progrès de l'évolution, la lutte pour la vie existe même aujourd'hui. Sans loi impérative, comment contraindre l'individu à un désintéressement définitif ? Guyau a recours alors à d'autres mobiles que lui fournissent les hypothèses métaphysiques et qui sont l'amour du risque physique et l'amour du risque moral. « L'homme est un être ami de la spéculation, non seulement en théorie, mais en pratique. Là où cesse la certitude, ni sa pensée ni son action ne cessent pour cela. A la loi catégorique peut se substituer sans danger une pure hypothèse spéculative; de même, à la foi dogmatique se substitue une pure espérance et à l'affirmation l'action. L'être supérieur est celui qui entreprend et risque le plus, soit par sa pensée, soit par ses actes » (2). C'est là un quatrième et un cinquième équivalent de l'obligation.

Telle est, brièvement exposée, la thèse de Guyau. Une seule idée, l'idée de vie, en fait l'unité. La vie intense qui est dans l'individu sort de l'individu par sa force d'expansion, parce qu'elle est surabondante, et se répand dans autrui et se crée ses fonctions, depuis les plus humbles jusqu'aux fonctions supérieures.

Mais quelle est la valeur de cette thèse ? Nous pourrions montrer que cette idée de vie est une idée métaphysique et non expérimentale. Nous n'insistons pas. Nous ne disons pas à Guyau que ses équivalents du devoir ne sont pas des équivalents du devoir tel qu'on l'entend communément, que son obligation n'est qu'une forme de la nécessité. Comme il n'admet pas la définition commune de l'obligation, il opposerait une fin de non recevoir. Opposer une définition à une définition n'avancerait pas la discussion. Nous prenons l'idée de vie, telle qu'il la donne, et nous nous demandons si sur cette idée peut reposer

(1) *Ibid.*, p. 248.
(2) *Ibid.*, p. 250.

une morale. « La vie individuelle, dit Guyau, est expansive pour autrui, parce qu'elle est *féconde*, et elle est féconde par cela même qu'elle est la vie ». La vie est expansive ? — D'accord : c'est un fait. Elle se répand dans autrui ? — C'est un autre fait. Elle est féconde ? Que peut vouloir dire féconde ? Uniquement qu'elle produit des effets. — Et elle produit des effets parce qu'elle est la vie, parce qu'elle est une force ? — Rien de mieux. Mais peut-on tirer cette conclusion : La vie individuelle est expansive pour autrui ? *Pour autrui* veut dire *pour le bien, pour l'avantage d'autrui*. Peut-on tirer cette conclusion ? — Nullement. On peut seulement dire : « La vie individuelle produit dans autrui des effets. Mais les effets peuvent être bons ou mauvais. On ne peut donc pas dire : La vie individuelle est expansive pour le bien d'autrui. Elle peut l'être, elle ne l'est pas nécessairement. Le raisonnement de Guyau est vicié par un faux principe qui est celui-ci : *Vivre pour vivre*, la vie a sa fin en elle-même. — Pourquoi ? Cela n'a pas de sens; cela ne se comprend pas : la vie n'est qu'un moyen : elle ne peut pas être une fin dernière.

S'il en est ainsi, la vie individuelle pourra se répandre dans autrui, mais pour accaparer autrui, pour s'en servir comme d'un moyen. Pourquoi pas ? C'est bien là une forme de la vie. Pourquoi la vie de dévouement pour autrui plutôt que celle-ci ? Mais on dira que la vie consistera alors dans la lutte, que les autres ne se laisseront pas écraser, qu'ils se coaliseront pour la défense, qu'il faudra prendre de son côté des alliés, que la volonté individuelle sera ainsi limitée et que, par là, on ira contre la loi fondamentale de l'expansion la plus grande de la vie. Mais la vie individuelle ne sera nullement limitée. Elle prendra une forme qu'elle peut prendre, elle se dépensera dans la lutte au lieu de se dépenser dans la bienfaisance. Pourquoi pas ? Ce sera ainsi, — souvent malheureusement c'est ainsi. — Pourquoi doit-il en être autrement ?

On ajoutera que l'homme est un être pensant, que la surabondance de la vie lui fait faire des hypothèses métaphysiques sur le fond des êtres pour diriger sa vie supérieure, que, par conséquent, « le violent étouffe toute la partie sympathique et intellectuelle de son être, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de plus

complexe et de plus élevé au point de vue de l'évolution » (1). N'oublions pas d'abord que ces hypothèses métaphysiques sont « absolument libres et personnelles ». En second lieu, selon Guyau, l'homme fait des hypothèses parce qu'il est naturellement ami du risque, soit physique, soit moral, indépendamment de ses motifs et de ses résultats. Il y a un plaisir du risque considéré en tant que risque. Et Guyau trouve que dans le pari de Pascal il y a un élément qu'il n'a pas mis en lumière. « Il n'a guère vu que la crainte du risque, il n'a pas vu le plaisir du risque » (2). En effet, l'incrédule que Pascal veut faire parier pour ou contre Dieu ne craint qu'une chose : de s'engager, c'est-à-dire de risquer. Il ne voit nullement « le plaisir du risque ». Or, qui a raison de Pascal ou de Guyau ? Qui a le mieux vu la nature humaine ? L'homme aime souvent les choses difficiles, parce qu'il voit qu'il peut les accomplir et que, naturellement, il aime à déployer sa puissance. Mais aimer les choses difficiles, est-ce aimer le danger ? Non. L'homme n'aime pas et ne peut pas aimer le danger. Il veut avant tout et ne peut pas ne pas vouloir conserver son être : l'instinct de la conservation est le premier et le plus fondamental des instincts. Tout ce qui, de près ou de loin, peut porter atteinte à la conservation de son être, l'homme ne l'aime point et ne peut pas l'aimer : il le redoute, il le hait. Mais, cependant, dira-t-on, l'homme affronte le danger, même le danger de mort. Oui; mais s'il l'affronte, ce ne peut être à cause du besoin d'expansion de la vie qu'il l'affrontera. Ce sera pour acquérir des richesses, du plaisir, de l'honneur, de la gloire, pour remplir son devoir; ce qui montre que la vie n'a pas sa fin en elle-même. Supposé même qu'il en fût autrement, qui empêcherait l'homme de mettre l'idéal de la vie dans la lutte, dans le plaisir de vaincre ? Il faudrait invoquer ici les raisons que nous avons déjà données plus haut.

Ainsi, de quelque côté qu'on regarde la thèse de Guyau, on voit qu'elle manque absolument de justesse et de solidité. Ce n'est pas qu'elle n'ait été défendue avec un grand talent d'exposition et de discussion, talent qui révèle un grand écrivain et même un poète. L'auteur n'a pas réussi parce qu'il ne pouvait pas réussir. En lisant les pages de *La morale sans obligation*,

(1) *Ibid.*, p. 102, note.
(2) *Ibid.*, p. 147.

on déplore vivement qu'une si belle intelligence se soit condamnée à développer brillamment et poétiquement de pauvres sophismes.

Nous retrouverons encore la thèse de Guyau à la fin de notre étude; mais auparavant il faut examiner celle de M. Cresson. M. Cresson a été l'élève de M. Brochard. Deux ans après la publication de l'article sur *La morale ancienne et la morale moderne*, paraissait l'ouvrage de M. Cresson : *La morale de la raison théorique;* c'était sa thèse de doctorat soutenue devant la Sorbonne et dédiée à son maître. Il faisait sienne l'interprétation de M. Brochard que « la philosophie ancienne n'a pas connu l'obligation ». Il en concluait qu'il fallait revenir à la conception des philosophes anciens et il cherchait à construire la morale d'après cette donnée.

M. Cresson a le même point de départ que Guyau. « Quelle est la fin que tendent spontanément à réaliser les tendances fondamentales de la nature humaine ? » Et, pour le savoir, il faut étudier les individus. Il faut partir de l'individu. Mais il ne conçoit pas le bonheur comme lui. Guyau conçoit le bonheur comme l'effet de la plus large expansion de la vie. La vie doit être considérée comme un courant riche, généreux, qui a besoin de se dépenser, qui se trouve à l'étroit dans les limites du moi, qui brise ces barrières et qui se répand dans autrui spontanément et nécessairement. C'est déjà, à quelques égards, la théorie du « surhomme »; et ce n'est pas sans raison qu'on a rapproché de Guyau l'auteur de *Zarathoustra*. M. Cresson, au contraire, fait consister le bonheur dans l'absence de désirs: l'homme parfaitement heureux est celui qui n'a point de désirs. Ce courant riche et expansif de vie de Guyau, il cherche à le contenir pour trouver le bonheur. Ce sont deux applications différentes d'une même théorie. Tous les deux, en effet, soutiennent que la morale doit être d'abord individualiste et qu'elle ne doit se préoccuper des destinées de la société qu'en tant qu'elles enveloppent plus ou moins celles de l'individu. Mais Guyau voit en beau la nature humaine; il a confiance dans le riche courant de la vie pour ne pas craindre le non accomplissement des devoirs envers autrui : il est optimiste. M. Cresson, plus avisé, est loin de voir la nature humaine en beau et, pour assurer la morale sociale, il

ne voit qu'un moyen : restreindre les désirs de l'individu. Il est plutôt pessimiste.

Quelle est donc la thèse du bonheur de M. Cresson ? et comment prouve-t-il que le bonheur consiste dans l'absence de désirs ? L'argumentation est subtile et paradoxale. Nous devons cependant en dire un mot. La morale de M. Cresson ressemble fort à la morale d'Epicure, ou plutôt est la même. La morale d'Epicure ne tendait-elle pas à restreindre les désirs de l'homme ? Ne prête-t-on pas cette parole au philosophe grec : « Avec du pain et de l'eau, je puis rivaliser de félicité avec Jupiter ». Or, la morale d'Epicure reposait sur sa « physique » : il n'y a que l'être sensible et toute la connaissance humaine est la connaissance sensible. M. Cresson se met sur le même terrain qu'Epicure : il est matérialiste en « physique », il est sensualiste dans la théorie de la connaissance. On s'en aperçoit bien vite quand on examine sa théorie du bonheur. Il commence par combattre la théorie d'Aristote. Aristote avait dit que l'homme agit en vue d'une fin dernière, que cette fin est le souverain bien ou le bonheur, que le souverain bien est celui qui est conforme à la nature propre de l'homme, que la nature propre de l'homme est d'être raisonnable, que, par conséquent, le souverain bien ou le bonheur consiste dans l'acte propre de la raison, c'est-à-dire dans l'acte de contemplation, et que la délectation ou la joie qui accompagne cet acte ne constitue pas principalement le bonheur. M. Cresson répond que le bonheur suppose l'acte, mais que l'acte n'est pas voulu pour lui-même, mais pour ses effets : il est moyen, il n'est pas fin; la fin, c'est le plaisir. Cela se comprend dans le système de M. Cresson. Quand on ne connaît que la sensibilité, il est évident que la fin de la sensibilité est le plaisir : les animaux n'agissent que pour le plaisir.

Ayant ainsi défini le bonheur, M. Cresson cherche à montrer qu'il consiste dans l'absence de désirs. A la question : « Quelle est la fin qui tend spontanément à réaliser les tendances fondamentales de la nature humaine ? » il répond hardiment : les tendances fondamentales de la nature humaine tendent à se satisfaire de leur propre destruction. Et comme il craint que cette proposition ne paraisse absurde, il l'explique par le raisonnement suivant : « Qui dit tendance dit effort, tension. Or, un effort, une tension ne sont possibles et ne durent qu'autant

qu'un obstacle les arrête et les empêche de produire leur effet. L'effort est une lutte. Toute lutte suppose quelque chose qui empêche celui qui lutte d'aboutir. L'effort ne peut être conçu que comme un état transitoire et momentané qui fait tout son possible pour ne plus être ». Et il conclut : « La fin à laquelle aspire spontanément la nature doit être conçue comme la réalisation d'un état où soient supprimés tous les désirs dérivés. Le bonheur parfait doit donc être défini : l'état où se trouverait un être conscient dont tous les désirs seraient détruits » (1). C'est que « toute tendance est liée à l'imperfection comme à sa cause. Toutes les tendances tendent, par suite, à supprimer l'imperfection là où elles existent. Toutes les tendances tendent donc aussi, on groupe, à substituer à l'état dans lequel elles sont un état de l'être où elles ne soient plus, un état duquel soient exclus toutes les tendances et tous les désirs » (2). La thèse de M. Cresson se résume donc dans le syllogisme suivant : Le bonheur consiste dans la satisfaction des tendances fondamentales de la nature humaine. Or, les tendances et, par conséquent, les désirs se satisfont de leur propre destruction. Donc, le bonheur consiste dans l'absence de tendances, dans l'absence de désirs.

N'y a-t-il pas là, au lieu d'un raisonnement vrai, un pur sophisme ? La question est de savoir le sens qu'il faut donner au mot *tendance*. M. Cresson dit que l'imperfection est la cause de la tendance, que la tendance c'est l'effort et que l'effort tend à se détruire lui-même. C'est ne voir que le côté secondaire de la question. Tendre, c'est aller vers un terme, vers une fin. Cela suppose évidemment de l'activité, de la force; cela ne suppose nullement l'effort dans le sens que lui donne M. Cresson. Dans l'idée d'action, il n'entre nullement l'idée d'effort, l'idée de lutte. En second lieu, tendre vers un but suppose qu'on n'est pas encore arrivé. Si on était arrivé, ce serait le repos. En tant donc qu'elle tend, la tendance suppose une imperfection. Mais l'imperfection est-elle toute la tendance ? Evidemment non. Une tendance suppose un être qui tend. Qui pourrait le nier ? Un être qui tend est un être qui est imparfait, qui tend vers sa perfection. S'il en est ainsi, l'être qui tend tend-il à se détruire, comme le soutient M. Cresson de la tendance ? Tout être tend à

(1) *Morale de la raison théorique*, pp. 141-2.
(2) *Ibid.*, p. 157.

se conserver dans son être; nous disons : se conserver dans son être et non dans son « état actuel », parce que l'être évoluant change d'état et non d'être; ou plutôt en évoluant il devient plus lui-même, puisqu'il acquiert la perfection, l'être qu'il doit avoir. Mais ces considérations métaphysiques ne sont pas admises par M. Cresson qui ne connaît que *la sensibilité*, l'effet des actes sur *la sensibilité*, c'est-à-dire des « états sensibles ».

Après avoir exposé et critiqué la conception morale de Guyau et de M. Cresson, il est temps de l'éprouver, de voir où conduit pratiquement une « morale sans obligation ». Nous examinerons seulement de quelle manière cette morale assure l'accomplissement des devoirs sociaux. L'individu vit en société; il ne conçoit pas la vie autrement. Or, la vie en société exige de l'individu des sacrifices, même parfois le sacrifice de sa vie. La morale sans obligation peut-elle *conseiller* (puisqu'elle ne donne que des conseils) le sacrifice et surtout le sacrifice de la vie ? Guyau et Cresson n'ont pas nié la difficulté. Guyau l'expose même avec une grande franchise. « Comment, dit-il, commander à quelqu'un le sacrifice de sa vie, si l'on n'a fondé la morale que sur le développement régulier de cette vie même ? Il y a contradiction dans les termes. Au point de vue naturaliste où nous nous plaçons, l'acte même de veiller aux simples intérêts d'autrui n'est supérieur à l'acte de veiller à ses propres intérêts qu'en tant qu'il indique une plus grande *capacité* morale (1), un surplus de vie intérieure. Sans cela, ce ne serait qu'une sorte de monstruosité. Pour commander le dévouement, il faudrait trouver quelque chose de plus précieux que la vie; or, empiriquement, il n'y a rien de plus précieux : cette chose-là n'a pas de commune mesure avec tout le reste; le reste la suppose et lui emprunte sa valeur.

« Comment (donc) demander un sacrifice à l'individu sans s'appuyer sur un autre principe que le développement de cette vie même dont il s'agit de sacrifier tout ou partie ? Commençons par reconnaître que, dans certains cas extrêmes, le problème n'a pas de solution rationnelle. Dans ces cas où la morale est impuissante, la morale doit laisser toute spontanéité à l'individu » (1).

La difficulté posée, Guyau cherche à la résoudre. Il a re-

(1) *Op. cit.*, pp. 155-156.

cours aux hypothèses métaphysiques dont nous avons parlé. « Grâce à la force de l'hypothèse individuelle, il n'est pas de sacrifice absolu qui ne puisse devenir non seulement possible, mais presque facile en certains cas ». Il faut considérer, d'un côté, la valeur de la vie physique à sacrifier, de l'autre, la valeur de l'action morale à accomplir. D'un côté, la vie, quoique étant pour chacun le plus précieux des biens, n'a pas une valeur incommensurable. Sa valeur varie avec les biens dont elle est la condition. Ainsi « l'intensité de certaines jouissances semble préférable à la durée de toute la vie... Il est des heures où l'intensité de la vie est si grande que, mises en balance avec toute la série possible des années, elles emportent le plateau. On peut (donc) parfois, sans être irrationnel, sacrifier la totalité de l'existence pour un de ces moments » (1). D'un autre côté, la vie, qui n'est pas toujours objet de préférence, peut devenir, dans certains cas, un objet de dégoût et d'horreur intolérable. « Or, un de ces sentiments qui possèdent au plus haut point ce caractère de l'intolérabilité, c'est celui de la honte, de la « défaillance morale » : la vie achetée, par exemple, au prix de la honte peut ne pas paraître supportable... (Ou) certaines sphères particulières de l'activité finissent par acquérir une telle importance dans la vie qu'on ne peut plus y porter atteinte sans atteindre la vie même dans sa source... En résumé; la valeur de la vie est une chose tout à fait variable et qui parfois peut se réduire à zéro, à moins de zéro. L'action morale, au contraire, a toujours un certain prix » (2). Le sacrifice, le sacrifice même de la vie, est donc possible à l'individu, grâce à un idéal de vie; or, l'homme est un « animal pensant », un « animal philosophique ». Il se trace un idéal, il fait des hypothèses métaphysiques, et ainsi le sacrifice de la vie est encore « amour de la vie », en ce sens que c'est préférer une minute de vie intense à une vie longue et plate.

Nous avons déjà réfuté une pareille argumentation.

Pour expliquer le sacrifice absolu, le sacrifice de la vie, Guyau a recours aux hypothèses métaphysiques. Or, comme nous l'avons vu, la possibilité de faire des hypothèses métaphysiques impliquant le risque, le danger, suppose chez l'homme

(1) *Ibid.*, p. 155.
(2) *Ibid.*, pp. 157-8-9.

l'amour du risque pour lui-même. Mais l'homme n'aime pas et ne peut pas aimer le danger, parce que le danger, c'est la menace contre son existence. Il ne peut donc pas faire une hypothèse impliquant le sacrifice définitif, à moins qu'il n'introduise subrepticement un autre principe de conduite. Alors il sera moral, mais il ne sera pas logique. Guyau ne peut pas parler de « honte », de « défaillance morale ». Dans son système, le « courant de vie » est intense; il n'est pas, par le seul fait, bon. On ne voit donc pas la raison qui peut persuader à la « vie » de se préférer infiniment courte et intense à elle-même longue et médiocre.

Venons maintenant à M. Cresson. M. Cresson est franc et logique. Il n'admet pas le sacrifice sous quelque forme que ce soit. Selon lui, le « sage », c'est-à-dire l'homme qui se sert de sa raison, pratique ce qu'on appelle les devoirs de justice et de charité. Mais pourquoi ? A cause des avantages qu'il retire et parce que l'accomplissement de ces devoirs est la condition même de l'existence de la société. Il les pratique donc parce qu'il est raisonnable de le faire, parce qu'il y trouve son avantage. « Le sage se fera (donc) une règle de conformer sa conduite aux conditions de la possibilité de la vie sociale, *en temps ordinaire* ». Mais dans les cas extraordinaires ? « Il avouera que dans certains cas extrêmes où l'individu soumis à un péril immédiat ne peut échapper et durer sans violer une loi sociale, la raison ne saurait le désapprouver de le faire, *s'il le peut sans s'exposer au trouble d'un éternel remords*. Conséquence inévitable dont tous les systèmes de morale qui voient dans la justice un simple instrument de la vie et du développement des individus devraient également constater la vérité ». Et il ajoute : « Nous n'ignorons pas que cette conclusion est tout à fait contraire aux idées reçues et qu'elle paraîtra monstrueuse à beaucoup de très généreux esprits. Mais nous ne cherchons pas à flatter les préjugés moraux établis. Nous cherchons ce que doit penser logiquement sur la morale celui qui s'est fait une règle de ne croire en toute chose que sa raison théorique, et nous ne voyons pas qu'il soit possible d'éviter sans sophisme la proposition précédente » (1). C'est parfait et parfaitement logique.. Nous ne voudrions retrancher de ce passage que l'incidente : « S'il le peut sans s'exposer au

(1) *Op. cit.*, 223-4.

trouble d'un éternel remords ». L'auteur veut dire que l'individu peut être imbu d'un préjugé; mais le préjugé ne lui enlève pas la raison. Il voit donc qu'il doit suivre la raison, et la lumière de la raison dissipera, s'il venait à naître, « le trouble d'un éternel remords ».

Nous voyons maintenant où conduit la « morale sans obligation ». Cependant, pour mieux le faire sentir, rappelons un événement récent. La grande guerre de 1914 éclate. C'est bien un cas extrême, « où l'individu soumis à un péril immédiat ne peut échapper et durer sans violer une loi sociale ». Les journaux nous ont dit que de 20 à 31 ans, 58 pour 100 des soldats, c'est-à-dire plus de la moitié, ont été tués. Ce sont ces soldats avec des milliers d'autres qui ont principalement sauvé la France. Si leur morale avait été « la morale sans obligation », Guyau aurait-il eu beaucoup de disciples qui auraient préféré une minute de vie intense à une vie longue et médiocre ? Les illuminés, les exaltés, les inconséquents sont rares. Le plus grand nombre aurait été avec M. Cresson. S'ils avaient été ses disciples logiques, nous savons ce qui serait arrivé.

Ces conséquences ne doivent pas nous étonner : dès qu'on s'enferme dans le moi, on ne peut plus en sortir, et le moi rapporte tout à lui; c'est un véritable Dieu. « Si je n'avais plus devant les yeux, disait Bourdaloue, ce premier Etre qui me régit et me gouverne, je me regarderais moi-même comme une fin, et par un dérèglement de raison qui deviendrait alors comme raisonnable, je rapporterais tout à moi : mon intérêt, mon plaisir, ma satisfaction, ma gloire seraient mes divinités, et je prétendrais avoir le droit de leur sacrifier toutes choses. Pourquoi ? Parce que je ne verrais plus rien au-dessus de moi, ni hors de moi, de meilleur que moi » (1). Aussi la « morale sans obligation » est-elle plus logique que les deux autres formes de la morale laïque : il n'y a comme fin de la morale que Dieu ou le « moi ». La Nature ne peut être la véritable fin, ni la société. Mais la « morale sans obligation » étant telle, ce qui est étrange, ce qui doit étonner les esprits réfléchis hors de France, c'est que, pour recommander une pareille morale, bien plus pour l'imposer, puisque la morale officielle ne repose pas sur Dieu, il y ait des lois et que ces lois aient été proclamées solennellement « intangibles ». Jacques BAYLAC.

(1) Sermon sur la religion et la probité.

ÉTUDE SUR LE LIVRE « DU PAPE »

DU COMTE JOSEPH DE MAISTRE

(Suite et fin)

I

La scolastique, en dressant l'autorité du Pape à cette hauteur, avec le privilège de l'infaillibilité, n'a-t-elle pas pris le fait pour le droit ? Le Pape du moyen âge était-il bien le Pape de la primitive Eglise, ou plutôt le Chef des Pasteurs institué par Jésus-Christ ? Son pouvoir ne s'était-il pas singulièrement accru et même entièrement transformé au cours des siècles ? On l'a dit. Parmi les ennemis de la Papauté, les uns, sans plus s'embarrasser des faits, l'ont accusée d'usurpation; aujourd'hui, « l'esprit scientifique » y voit généralement un effet des circonstances, le résultat naturel de l'évolution.

On a tenté de faire de Joseph de Maistre un partisan de cette dernière opinion (1). Il aurait « appliqué » avant la lettre, « le principe fécond de l'évolution au dogme et à l'histoire de l'Eglise »; et ce serait là « une vue de génie », le véritable « élément nouveau » introduit par lui dans la thèse de l'infaillibilité pontificale ». « Ni la théologie, ni l'histoire ne suffisent à prouver les magnifiques privilèges du siège de Pierre ». « Le gouvernement de l'Eglise varie avec les époques; il est, à chaque instant

(1) *Joseph de Maistre et la Papauté* par P. LATREILLE. Liv. III, ch. III, pp. 203 et sq.

de la durée, la résultante d'une adaptation de l'Eglise aux conditions changeantes de la société ». « La monarchie du Pape et l'infaillibilité ne sont venues au jour que progressivement. La constitution de l'Eglise a été établie par le Christ, mais celui-ci n'a fait que déposer les germes d'où sortiraient les développements futurs ». Pour savoir quelle est exactement cette constitution, « prenons l'Eglise dans les conditions actuelles de son existence, et ne nous embarrassons point de ces mauvais raisonnements où l'on invoque les premiers âges du christianisme ».

Telle est l'argumentation que l'on a prétendu tirer des considérations émises par Joseph de Maistre sur le développement de la souveraineté pontificale. Elle est difficilement conciliable, on le voit tout de suite, avec l'orthodoxie où l'auteur *du Pape* avait particulièrement à cœur de se tenir, et c'est là, pour nous, déjà, une forte présomption qu'il n'a pas donné dans ce panneau. Mais enfin, pour savoir ce qu'il pense, il faut voir ce qu'il a dit. Son langage, nous le reconnaissons, si l'on ne l'écoute très attentivement, peut donner lieu à quelque confusion; toutefois, c'est forcer les textes et dénaturer sa pensée, que de l'amener à soutenir une thèse destructive de la vérité, dont il a pris si hautement la défense.

L'article fondamental de la théorie politique de Joseph de Maistre, c'est que « toute constitution est une œuvre divine dans son principe » (1) : « l'auteur de toutes choses s'en réserve la formation en la faisant, pour ainsi dire, germer insensiblement, comme une plante, par le concours d'une infinité de circonstantes que nous nommons fortuites » (2). De là cette maxime qu'il propose comme « un axiome également frappant par son importance et par son universalité : « *Rien de grand n'a de grands commencements... Crescit occulto velut arbor aevo;* c'est la devise éternelle de toute grande institution...; dans tous les ordres possibles de choses ». Pour appuyer son sentiment, Joseph de Maistre ajoute : « Un exemple remarquable de ce genre se trouve dans la puissance des souverains pontifes, que je n'entends point envisager ici d'une manière

(1) *Essai sur le Principe générateur des Constitutions politiques*, t. I. XXX, p. 266.
(2) *Etude sur la Souveraineté*, t. I., ch. VII. p. 344.

dogmatique. Une foule de savants écrivains ont fait, depuis le XVI^e^ siècle, une prodigieuse dépense d'érudition pour établir, en remontant jusqu'au berceau du christianisme, que les évêques de Rome n'étaient point, dans les premiers siècles, ce qu'ils furent depuis; supposant ainsi, comme un point accordé, que tout ce qu'on ne trouve pas dans les temps primitifs est abus. Or, je le dis sans le moindre esprit de contention, et sans prétendre choquer personne, ils montrent en cela autant de philosophie et de véritable savoir que s'ils cherchaient dans un enfant au maillot les véritables dimensions de l'homme fait. La souveraineté dont je parle dans ce moment est née comme les autres, s'est accrue comme les autres. C'est une pitié de voir d'excellents esprits se tuer à vouloir prouver par l'enfance que la virilité est un abus, tandis qu'une institution quelconque, adulte en naissant, est une absurdité au premier chef, une véritable contradiction logique » (1). Faut-il entendre ce passage de l'origine du pouvoir pontifical proprement dit ? L'auteur a-t-il prétendu soutenir que la monarchie du Pape dans l'Eglise et la prérogative de son infaillibilité doctrinale se sont formées insensiblement, « par la conspiration » d'une infinité de circonstances qu'il est impossible, même après coup, de déterminer exactement ? Nous sommes, dans ce cas, en plein système de l'évolution. Mais une semblable explication est en contradiction flagrante avec une foule d'affirmations catégoriques de Joseph de Maistre; bien plus, elle renverse, redisons-le, sa thèse tout entière. « On ose à peine citer aujourd'hui, a-t-il écrit, dans le livre *du Pape*, les textes qui, d'âge en âge, établissent la suprématie romaine de la manière la plus incontestable, depuis le berceau du christianisme jusqu'à nos jours » (2). Si « la suprématie romaine est établie de la manière la plus incontestable, depuis le berceau du christianisme, peut-on dire qu'elle « est née comme les autres ? » Et encore : « Il n'y a rien de nouveau dans l'Eglise, et jamais elle ne croira que ce qu'elle a toujours cru. Bossuet veut-il nous prouver la nouveauté de cette doctrine (de l'infaillibilité du Pape) ? Qu'il nous assigne une époque de l'Eglise où les décisions dogmatiques n'étaient pas des lois;

(1) *Essai sur le Principe générateur des Constitutions politiques*, t. I, XXIII, p. 260.
(2) *Du Pape*, liv. I, ch. VI, p. 36.

qu'il efface tous les écrits où il a prouvé le contraire avec une logique accablante, une érudition immense, une éloquence sans égale; qu'il nous indique surtout le tribunal qui examinait ses décisions et qui les réformait » (1). Si « les décrets dogmatiques des Souverains Pontifes ont toujours fait loi, dans l'Eglise », les Souverains Pontifes ont toujours été souverains dans l'Eglise, « la monarchie du Pape et l'infaillibilité doctrinale », qui en est la conséquence et la condition, n'ont pas végété insensiblement à travers les siècles »; elles ont été, dans leur essence, dès l'institution de l'Eglise, ce qu'elles furent en tout temps, ce qu'elles seront jusqu'à la fin. Il serait facile de multiplier les textes où la même idée est reproduite; à quoi bon, puisque l'ouvrage tout entier n'a été composé que pour démontrer que « l'infaillibilité est un *magnifique et divin privilège* de la chaire de saint Pierre ? » Enfin, dans le passage même où l'on a voulu retrouver la théorie de l'évolution, Joseph de Maistre a pris soin d'affirmer que l'infaillibilité est un privilège aussi ancien que la Papauté. Ce passage, il l'a reproduit deux fois, — même fond d'idées et presque mêmes termes, — dans le *Livre du Pape* (2) et dans l'*Essai sur le Principe générateur des Constitutions politiques* (3). Or, chaque fois, il a mis une restriction précise à sa théorie du développement graduel de la souveraineté pontificale. Dans l'*Essai*, il remarque expressément qu'il « n'entend point envisager d'une manière dogmatique la puissance des souverains pontifes ». N'est-ce pas dire que la théorie qu'il va exposer ne s'applique point « à la puissance des souverains pontifes envisagée d'une manière dogmatique », ou, en d'autres termes, que cette puissance, considérée du point de vue surnaturel, n'est pas l'œuvre du temps, qu'elle a été créée de toutes pièces, dès l'origine, par le fondateur de l'Eglise ? Dans le livre *du Pape*, après avoir écrit : *Crescit occulto velut arbor aevo* : c'est la devise éternelle de toute grande création politique ou religieuse », il ajoute : « Saint Pierre avait-il une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative et des questions qu'elle ferait naître dans l'avenir ? » Il ne met donc nullement en doute « l'étendue de la préro-

(1) *Du Pape*, Liv. I, ch. 1, p. 12.
(2) *Du Pape*, Liv. I, ch. XIII, p. 106.
(3) *Essai*, etc., XXXIII, t. I, p. 260.

gative » de saint Pierre, puisqu'il se demande — et en cela il a tort — si saint Pierre en « avait une connaissance distincte ». Si donc il y a, dans l'institution de la Papauté quelque chose qui a « végété insensiblement à travers les siècles », ce n'est pas le droit de porter « des décrets dogmatiques qui font loi dans l'Eglise universelle », ni le privilège de l'infaillibilité qui l'accompagne; cette prérogative, saint Pierre et, après lui, tous ses successeurs, l'ont possédée dans toute son étendue. Joseph de Maistre ne met, à ce sujet, qu'une seule chose en question : « Lorsqu'il prenait le premier la parole au Concile de Jérusalem..., saint Pierre agissait-il *avec ou en vertu* d'une connaissance claire et distincte de sa prérogative, ou bien, en créant à son caractère ce magnifique témoignage, n'agissait-il que par un mouvement intérieur, séparé de toute contemplation rationnelle ». Encore une fois, ce doute même qu'émet Joseph de Maistre au sujet du sentiment qui inspire saint Pierre, dans l'exercice de sa suprématie, prouve la conviction où est l'auteur *du Pape* que Jésus-Christ a investi le chef des Apôtres et ses successeurs d'un pouvoir souverain et infaillible dans l'ordre de l'enseignement. Or, là est toute la question.

Quant au gouvernement pontifical proprement dit, ce n'est évidemment que peu à peu qu'il a pris, dans l'Eglise universelle, l'étendue et la complexité qui en caractérisent, depuis des siècles, l'exercice; c'est graduellement que, pour tout dire d'un mot, les affaires de l'Eglise universelle se sont ramassées dans la main du Pape. Seulement, l'esprit de système, la trop grande préoccupation de ramener à quelques lois très simples l'ordre politique, soit dans la société civile, soit dans la société religieuse, a répandu une certaine confusion sur la pensée de Joseph de Maistre, par rapport au développement de la monarchie pontificale. Il semble croire, en effet, que ce développement, comme celui de la souveraineté civile, s'est produit sous l'empire seul des circonstances. La royauté a subi, le long des âges, des transformations radicales, autant dans le principe que dans l'étendue de son pouvoir; la royauté militaire des Mérovingiens, la royauté césarienne de Charlemagne, la royauté féodale des Capétiens, la royauté absolue des Valois et des Bourbons portent le même nom, mais elles sont très différentes; elles sont, à chaque époque, ce que les fait la force des choses; elles tirent

des mœurs et des besoins de la société leur droit et les conditions de leur existence.

Le pouvoir pontifical, au contraire, se développe par sa vertu propre; il domine les circonstances, au lieu de s'y assujettir, le droit qu'il invoque est toujours le même, celui qu'il a reçu à l'origine de son institution; c'est toujours au nom du droit qu'il tient de Dieu seul qu'il propage l'intervention de son autorité. Sans doute, les formes qu'il revêt s'accommodent aux temps et aux besoins divers des peuples qu'il régit; mais, bien loin d'avoir à subir les fluctuations que les changements sociaux imposent à la souveraineté politique, la souveraineté pontificale ne fait que grandir jusqu'à ce qu'elle arrive en plein cœur du moyen âge, au XIII^e^ siècle, à son complet épanouissement. Le souverain pontificat puisait dans son origine une force d'expansion qui ne pouvait appartenir à l'autorité civile : l'un était de droit divin, l'autre de droit humain; l'un reposait sur la parole immuable de Jésus-Christ, l'autre, sur les mœurs et les lois changeantes des sociétés. C'est là qu'il faut chercher le secret de leurs destinées différentes.

La souveraineté pontificale, non seulement n'est pas « née comme les autres », elle ne s'est pas non plus « accrue comme les autres ». Il y a eu, dans son accroissement, une claire perception du but qu'elle poursuivait, une puissance pour vaincre les obstacles, une continuité de progrès qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Du reste, Joseph de Maistre le savait aussi bien et mieux que personne, lui qui « s'était imposé, toute sa vie, un infatigable travail pour se rendre maître de son sujet, et lui trouver même, s'il était possible, quelques faces nouvelles. » Nul n'a senti plus profondément, ni célébré plus éloquemment le caractère immuable et unique de l'autorité suprême qui préside aux destinées de l'Eglise catholique; il n'y a qu'à relire, pour s'en convaincre, le passage suivant sur son immortelle et féconde vitalité : « L'Eglise n'a point d'âge. Le religion chrétienne est la seule institution qui n'admette point de décadence, parce que c'est la seule divine. Pour l'extérieur, pour les pratiques, pour les cérémonies, elle laisse quelque chose aux variations humaines. Mais l'essence est toujours la même *et anni ejus non deficient*. Ainsi, elle se laissera obscurcir par la barbarie du moyen âge, parce qu'elle ne veut point déranger les lois

du genre humain; mais elle produit cependant, à cette époque, une foule d'hommes supérieurs et qui ne tiendront que d'elle leur supériorité. Elle se relève ensuite avec l'homme, l'accompagne et le perfectionne dans toutes les situations : différente en cela de toutes les institutions et de tous les empires humains, qui ont une enfance, une virilité, une vieillesse et une fin » (1).

II

Nous avons constamment parlé de la souveraineté de la monarchie pontificale : c'est la langue de Joseph de Maistre. Il n'est pas le premier qui ait envisagé la primauté du Pape sous cet aspect, mais il a donné à ce titre, si l'on peut ainsi dire, « une face nouvelle », en le présentant comme celui qui définit, de la manière la plus claire et la plus complète, l'autorité spirituelle du Souverain Pontife; de plus, il en a fait la base de son argumentation pour établir la prérogative de l'infaillibilité doctrinale. Ce qualificatif de souverain, de monarque, l'Eglise ne l'a pas employé dans le décret où elle déclare que « le Pontife romain a la pleine et suprême puissance de juridiction sur l'Eglise universelle, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais dans celles qui ont rapport à la discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans tout l'univers » (1). Comment dire plus fortement que le Pape a le pouvoir et remplit le rôle d'un souverain dans l'Eglise; toutefois, le mot n'y est pas. C'est qu'en effet, le mot n'est pas non plus dans l'Evangile et que l'Eglise se tient, autant que possible, à la langue que Jésus-Christ a parlé. Jésus-Christ a pris le titre « du bon Pasteur », chargé « d'enseigner la voie de Dieu dans la vérité ». L'Eglise, réglant sa conduite sur ce modèle, quand elle veut définir « la suprême autorité du vicaire de Jésus-Christ », l'appelle « le Pasteur et le Docteur de tous les chrétiens ». S'ensuit-il qu'il faille écarter le titre de monarque, de souverain, comme impropre et abusif ? Non, sans doute : il

(1) *Du Pape*, Liv. I, ch. V, p. 31.
(1) *Constit. de Eccl. Christi, Pastor aeternus*, cap. III.

ne s'agit que de s'entendre sur le sens qu'on y attache et l'emploi qu'on en fait. L'autorité spirituelle du Pape, avons-nous dit, est « un mystère », une chose toute surnaturelle qui déborde toutes les idées que nous pouvons nous en former et tous les noms qui servent à la désigner. Tous ces noms, pris dans le langage courant, dès que nous les appliquons à la prérogative pontificale n'ont plus qu'une valeur symbolique; ils marquent simplement une analogie lointaine entre cette entité divine et les choses naturelles qu'elles expriment habituellement et auxquelles nous les avons empruntés. Le Pape est le souverain de l'Eglise, comme il en est le pasteur et le docteur; aucun de ces titres ne saurait contenir la vérité que nous faisons profession de croire par rapport à l'autorité du Pape; « l'Eglise est une monarchie dont le Pape est le souverain » : cela est incontestable, mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que la souveraineté du Pape diffère essentiellement de la souveraineté « des rois des nations qui les dominent ».

L'autorité spirituelle du Pape repose en droit sur la parole de Jésus-Christ, qui a donné, en fondant l'Eglise, à Pierre et à ses sucesseurs, « les clefs du royaume des cieux ». Toutefois, cette autorité, qui vient tout entière, directement, de Dieu, a suivi dans les faits, dans ses manifestations, le cours des choses humaines : ce n'est qu'après que la féodalité eut tout à la fois divisé pour ainsi dire à l'infini le pouvoir social et superposé les uns aux autres tous ceux qui le détenaient à quelque degré, que le Pape apparut, au sommet de cette hiérarchie, revêtu de tous ses privilèges, exerçant avec l'assentiment de tous les fidèles, « la pleine et suprême juridiction sur l'Eglise universelle, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais dans celles qui ont rapport à la discipline et au gouvernement de l'Eglise répandue dans tout l'univers » (1).

Mais encore, à l'autorité spirituelle du Pape en plein épanouissement vient s'ajouter une sorte de suprématie temporelle sur la chrétienté. La papauté, qui a pouvoir dans le ciel et sur les âmes doit dominer la royauté qui n'a de puissance que sur la terre et sur les corps : telle est la théorie dont s'inspirent les Papes, dans leurs rapports avec les princes, et qui prévaut égale-

(1) Passage déjà cité de la *Constit. de Eccles. Christi.*

ment, tout au moins à en juger par les faits, dans l'ensemble des esprits. Les Papes, en effet, — et le plus souvent ils ne font que céder à l'appel des princes ou des peuples, — les Papes jugent les rois et décident de leurs droits, comme si tous les royaumes chrétiens se rattachaient au Saint-Siège par une sorte de lien féodal qui maintiendrait leur subordination sans détruire leur indépendance.

L'autorité du Pape s'exerce alors directement et sans conteste sur tous les points dans la vie de l'Eglise; de plus, il est en quelque manière le roi des rois; il les régente et, au besoin, les dépose. Il a donc, dans l'ordre spirituel, la pleine puissance de la souveraineté; elle est même, sa souveraineté spirituelle, si bien établie, si éclatante aux yeux du peuple chrétien que le Pape peut lui dire « que les rois empruntent leurs pouvoirs au Chef de l'Eglise, comme la lune emprunte sa lumière au soleil et ne possèdent leurs royaumes que comme un fief qu'ils tiennent de Dieu ».

Cependant, les théologiens ne disent pas encore, en propres termes, que « l'Eglise est une monarchie dont le Pape est le souverain ». Ils disent, comme saint Thomas : « *Sicut in spirituali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius Ecclesiae caput, ita in populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput. — Exigitur ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit. — Optimum regimen multitudinis est ut regatur per unum... Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit* » (1). On peut conclure de là, comme le fait Bellarmin (2) que saint Thomas est d'avis, et avec lui, « tous les docteurs catholiques », « que le gouvernement de l'Eglise, établi par Dieu, est le gouvernement monarchique », mais, encore une fois, ni saint Thomas ni les théologiens du moyen âge ne disent proprement que l'Eglise soit une monarchie ni ne donnent au Pape le titre de souverain de cette monarchie. Le nom, pourrait-on dire, ne fait rien à la chose, mais c'est le contraire qui arrive bien souvent; les noms, par les idées qu'ils

(1) *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. LXXVI.
(2) *De Romano Pontifice*, lib. I, cap. V.

incarnent et qu'ils propagent, exercent insensiblement une action sur les choses. Sans doute, les idées changent avec les choses, mais elles changent aussi par l'effet du mouvement des esprits, et les choses tendent à se mettre d'accord avec les idées. Le roi de France ne fut longtemps qu'un seigneur féodal comme les autres, moins riche même et moins puissant que plusieurs de ses vassaux. Mais il était le roi de France; c'est, pour une bonne part, l'idée des droits qu'évoquait ce titre et qui allaient s'élargissant sans cesse, qui a fini par le rendre maître absolu de toute la France.

Quoi qu'il en soit, le roi parvint à la longue, non seulement en France, mais dans les diverses nations de l'Europe, à remplir son titre; il fut non plus le seigneur d'un domaine plus ou moins étendu et le suzerain d'un plus ou moins grand nombre de grands vassaux, mais il fut vraiment le roi, celui qui gouverne, dont le pouvoir s'exerce effectivement sur tout le pays qui l'appelle le roi. Cette puissance publique se forma, s'accrut peu à peu; elle finit par concentrer toute l'action politique. Toutes les classes, tous les éléments de la société, dans chaque pays, se fondirent en un seul peuple et à la tête de ce peuple, il y eut un gouvernement, personnifié dans un homme. La souveraineté se confondit alors avec la royauté, si bien que, selon le sentiment universel, « au prince seul appartint le soin général du peuple; nulle puissance que dépendante de la sienne. C'est ainsi que, pour le bien d'un Etat, on en réunit en un toute la force » (1). Là même où, comme en Italie, la royauté ne s'établit pas sous son propre nom, le pouvoir se concentre; la plupart des républiques, grandes et petites, firent place aux maisons souveraines. Le XV^e^ siècle vit le triomphe de la centralisation politique entre les mains de la royauté dans toute l'Europe.

III

Cette grande transformation ne pouvait s'opérer dans l'ordre politique sans avoir son contre-coup dans l'ordre religieux. Le pouvoir est, de sa nature, envahissant ou, pour mieux dire,

(1) *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, Liv. IV, de l'autorité royale, art. 1^er^.

c'est son caractère propre, essentiel d'étendre toujours plus loin son action et d'être d'autant plus impatient de toute limite qu'il est plus fort. Du jour où la royauté eut conquis l'entière possession de la souveraineté politique, elle aspira naturellement à subordonner à son pouvoir l'autorité spirituelle. Ce n'est pas que le moyen âge n'eût point connu ce qu'on est convenu d'appeler, d'un mot assez impropre, « la lutte du sacerdoce et de l'empire », puisqu'au contraire, là se trouve, en quelque sorte, le nœud de l'histoire politique de cette époque.

Toutefois, si les entreprises des empereurs, des rois, des grands seigneurs qui se laissaient emporter à toutes sortes de violences contre l'Eglise, tendaient, par la force des choses, à réduire le pouvoir spirituel, ils ne mettaient pas précisément en question le principe de son autorité. La mission divine de l'Eglise n'était pas alors plus contestée par les princes que par les peuples, bien qu'elle fût condamnée à défendre sans relâche, contre les convoitises de ces barbares indomptés, le bien d'autrui, le lien conjugal, la pureté des mœurs sacerdotales, les règles de la vie chrétienne. Les thèses juridiques qu'ils réclamaient des légistes, pour étayer leurs prétentions, n'étaient, au fond, que des armes défensives, toutes de circonstance. La tâche de l'Eglise était moins d'affirmer son droit et d'en marquer l'étendue, quoi qu'il paraisse, que de le faire respecter. A vrai dire, l'Eglise seule avait des lois; la société politique n'obéissait guère qu'à la volonté des plus forts. « Il résulte de toute l'histoire de ce temps-là, — c'est Voltaire qui parle, — que la société avait peu de règles certaines chez les nations occidentales, que les Etats avaient peu de lois, et que l'Eglise voulait leur en donner » (1).

L'autorité du Chef de l'Eglise au moyen âge n'était pas simplement dominante, souveraine dans l'ordre spirituel; elle planait encore, pour cette raison, sur tout l'ordre social, elle en était la clef de voûte. Le Pape était, en quelque sorte, le suzerain des suzerains, le seigneur des seigneurs; il tenait par le lien qui la rattachait à sa chaire, à son tribunal où il définissait le bien et le mal pour les princes comme pour les particuliers, à la société tout entière. Mais il y avait en même temps, dans le

(1) Voltaire, *Essai sur l'hist. gén.*, t. I, ch. XXX.

monde féodal, une telle indépendance de fait entre les pouvoirs locaux, les idées sur les rapports de ces pouvoirs étaient si confuses, le droit politique si incertain et, pour tout dire d'un mot, la force jouait un si grand rôle que la révolte contre l'autorité du Pape y fut, sur un point ou sur un autre, à peu près constante. Dès lors, on peut dire que le pouvoir du Souverain Pontife n'a jamais été ni plus fortement établi dans le sentiment universel, ni plus combattu dans la pratique.

Cependant les grands théologiens eux-mêmes de cette époque, tout en reconnaissant dans le Pape l'autorité suprême de laquelle relève toute la vie de l'Eglise, n'en avaient qu'une conception ou, tout au moins, ne présentaient l'idée qu'ils s'en faisaient que sous une forme synthétique et enveloppée; ils lui attribuaient, si l'on veut, tous les pouvoirs qui constituent la souveraineté spirituelle, mais sans les distinguer, comme on a dû le faire plus tard. Non seulement on ne trouve pas chez eux l'analyse, l'énumération détaillée des éléments divers de la prérogative papale, mais ils ne songèrent pas à ramasser cet ensemble de pouvoirs dans ce nom de « Monarchie pontificale » qui a paru depuis en être l'expression nécessaire.

« L'Eglise catholique, a dit Joseph de Maistre, n'est point argumentatrice de sa nature; elle croit sans disputer. Mais si l'on vient à contester quelque dogme, elle sort de son état naturel, étranger à toute idée contentieuse; elle cherche les fondements du dogme mis en problème; elle interroge l'antiquité, elle crée des mots surtout dont sa bonne foi n'avait nul besoin, mais qui sont devenus nécessaires pour caractériser le dogme, et mettre entre les novateurs et nous une barrière éternelle » (1). Les théologiens dont la tâche est de préparer les décisions doctrinales de l'Eglise et de les expliquer, quand elles sont établies, s'inspirent de sa pensée et se mettent à son pas. En général, ils attendent, pour « disputer » d'un point de doctrine, qu'il ait été contesté. L'autorité du Souverain Pontife n'avait pas encore été, au moyen âge, « mise en problème »; dès lors, il n'y avait pas lieu « d'en chercher les fondements, d'interroger l'antiquité », ni surtout de soulever des questions sur les parties essentielles de cette autorité, « de créer des mots dont la bonne foi n'avait

(1) *Du Pape*, liv. II, ch. I, de l'Infaillibilité.

nul besoin ». On affirmait en bloc, ainsi que le fait saint Thomas, que « le Pape a la plénitude du pouvoir pontifical comme le roi dans son royaume ». Il faudra plus tard développer cette « plénitude de pouvoir » qu'il suffisait alors d'énoncer sous cette forme sommaire, parce qu'elle était universellement reconnue. Il n'était pas nécessaire d'en marquer en détail l'objet et la portée, tant qu'elle n'avait rencontré la révolte que dans les faits. Quant à cette assimilation du pouvoir du Pape dans l'Eglise à celui d'un roi dans son royaume, ce n'était là non plus qu'une vue générale sans détermination bien précise. L'idée de la « monarchie pontificale » avec sa compréhension nette et arrêtée, telle que nous la concevons aujourd'hui, ne pouvait se présenter aux esprits du XIII^e^ siècle. Il aurait fallu, pour cela, deux choses qui ne s'étaient pas encore produites : premièrement, que le système de la monarchie pure eût prévalu et, secondement, qu'on eût mis en question la primauté du Pape ou certains privilèges inhérents à cette primauté. Il y avait, sans doute, des rois au XIII^e^ siècle, et même, si l'on ne tient compte que de l'esprit de gouvernement, peut-être n'a-t-on jamais vu, sur les trônes de l'Europe, dans leur ensemble, plus de vertus royales ni plus fécondes pour le progrès de la civilisation. En France, particulièrement, aucun règne, sans doute, n'a plus fait pour fondre dans l'unité les éléments désordonnés de la société féodale et pour établir l'ordre social selon la justice que le règne de saint Louis. Cependant la royauté de saint Louis apparaît comme « une grande magistrature, dont le caractère essentiel était de maintenir ou de rétablir la paix et de protéger les faibles ». Le roi ne possédait encore partout, même en France, qu'un pouvoir borné, incomplet, par rapport à l'ordre public et à la justice générale. Le pouvoir royal était en marche vers ce point culminant où il concentrerait tous les droits et toutes les forces de la nation, où il apparaîtrait, aux yeux du peuple, comme la personnification de l'intérêt commun, et sa volonté, comme l'expression de la volonté générale. Ce système de la monarchie pure, dans lequel le roi fait la loi, la justice est rendue en son nom et nul n'exerce un commandement quelconque, civil ou militaire, qu'en vertu d'un pouvoir qu'il tient du roi, ne parvint à s'établir complètement en Europe ni dès lors à se définir théoriquement dans le sentiment

général des peuples qu'au cours du XV^e^ et du XVI^e^ siècles. Il devait se produire alors et il se produisit, en effet, par contre-coup, dans la conception du pouvoir pontifical, un changement, non pas de fond, mais de forme, une manière nouvelle de l'exprimer. Le Pape fut proclamé, par les théologiens, souverain de droit dans l'Eglise, avec tous les privilèges, avec tous les caractères de la souveraineté, comme le roi l'est dans l'Etat, sauf les différences que mettent entre eux l'origine et l'objet de leur pouvoir. Encore une fois, il n'y avait de nouveau dans cette doctrine qui devint tout de suite l'enseignement commun, que les formules dont on la revêtait. Quand il s'est agi de soutenir une croyance ou de la faire triompher, la théologie a toujours parlé plus ou moins la langue du temps où elle livrait le combat pour la vérité; elle a emprunté, soit aux idées, soit aux institutions dominantes, à chaque époque, certaines théories dont elle a fait, pour ainsi dire, tout à la fois, le véhicule et le rempart de la vérité divine.

L'Eglise, à son tour, sans canoniser précisément ces théories, s'en est servi pour formuler ses décisions; c'est ainsi que la philosophie aristotélicienne a fourni des cadres pour la meilleure partie des décrets du Concile de Trente. L'Eglise n'a cessé de dire tout le long de son histoire « *non nova sed nove* » : son langage a varié, sa foi est demeurée immuable.

Lorsque, sur les trônes de l'Europe, la royauté, identifiée avec la pleine souveraineté, fut devenue le centre d'où émanaient tous les pouvoirs publics, il fallut, pour assurer la liberté de la conscience religieuse, établir que, selon la loi fondamentale de l'Eglise, le Pape est également, dans l'ordre spirituel, un souverain de droit, et que tout y relève de son autorité. La société civile, émancipée de la tutelle de l'Eglise, avait ses lois, ses mœurs, ses intérêts qui constituaient la vie propre de l'Etat dans chaque nation. Le pouvoir qui dirigeait l'Etat, généralement personnifié dans un homme, dans un roi, non seulement n'acceptait pas l'ombre d'une direction ou d'un contrôle de la part du Souverain Pontife, il s'efforçait, au contraire, d'étendre son empire sur les biens, sur la discipline, sur le gouvernement de l'Eglise, en attendant qu'il en vînt, là où il apostasierait et passerait à l'hérésie, à confisquer l'autorité religieuse, à régler les choses du culte et même à définir les croyan-

ces. C'était donc, encore une fois, un besoin des temps, d'opposer à cette invasion toujours croissante du pouvoir politique l'affirmation catégorique, explicite de la prérogative pontificale.

Jusque là, au cours du moyen âge, l'autorité du Pape s'était trouvée, nous l'avons dit, aux prises avec les violences de la révolte plutôt qu'avec une opposition de doctrine. Il y avait bien eu les Vaudois, les Fraticelles pour déclarer la déchéance de la Papauté, Marsile de Padoue, pour mettre sur le pied du Pape tous les évêques et même tous les prêtres et faire ainsi de l'Eglise une sorte d'oligarchie; mais ce n'était là, encore une fois, que des opinions sans consistance, élevées en un jour, pour soutenir le combat d'un jour. Wiclef et Jean Huss, il est vrai, repoussaient la suprématie du Pape au nom des principes d'une doctrine générale sur la vie chrétienne. L'autorité, selon ces hérésiarques, se perd par le péché, et depuis l'an mil l'Eglise romaine n'était plus que la Babylone prophétisée par saint Jean, et le Pape, l'Antéchrist. Mais nous sommes déjà au XV^e^ siècle. Le grand schisme d'Occident a eu pour effet d'ébranler, dans beaucoup d'esprits, l'autorité du Souverain Pontife. On le vit bien à Constance, quand l'Assemblée des quatre nations, oubliant qu'il ne peut y avoir de Concile universel sans Pape, ou indépendant du Pape, s'enhardit à décréter, dans sa IV^e^ session, « que ce synode étant légitimement assemblé au nom du Saint-Esprit, faisant un Concile général qui représente l'Eglise catholique militante, il reçoit son pouvoir immédiatement de Jésus-Christ; et que toute personne, de quelque état qu'elle soit et quelque dignité qu'elle possède, même papale, est obligée de lui obéir en ce qui appartient à la foi, à l'extirpation du dit schisme et à la réformation générale de l'Eglise de Dieu dans son chef et dans ses membres ». Martin V ayant été élu avec un concert dont il n'y avait pas d'exemple, le Concile (il y avait alors un Concile, parce qu'il y avait un Pape) — arrêta « que le Pape réformerait lui-même l'Eglise, tant dans le chef que dans les membres, suivant l'équité et le bon gouvernement de l'Eglise ». Le Pape, de son côté, dans la XLV^e^ session du 22 avril 1418, approuva tout ce que le Concile avait fait *conciliairement* (ce qu'il répète deux fois) en matière de foi. Quelques jours auparavant, par une bulle du 10 mars, il avait

défendu les appels des décrets du Saint-Siège qu'il appela *le souverain juge* : il écartait ainsi, par ces deux actes, le décret de la IV^e^ session. Cependant, cette maxime inconnue de l'antiquité, « que tout Pape est soumis au jugement de tout Concile universel, en ce qui concerne la foi », prévalut depuis lors dans l'enseignement de certains théologiens. On peut même dire que l'infaillibilité doctrinale du Pape, qui n'avait jamais été jusqu'alors envisagée directement, mais toujours implicitement reconnue, puisque les décisions dogmatiques du Saint-Siège étaient des lois, fût, à partir de cette époque, une question ouverte; « on commença, comme l'a dit avec autant de finesse que de justesse Joseph de Maistre, non pas à croire, mais à disputer sur l'infaillibilité. Le temps était donc venu d'établir expressément que le régime de l'Eglise est monarchique et que la monarchie du Pape une fois admise, l'infaillibilité est une conséquence nécessaire de sa suprématie. Ce raisonnement, qui constitue la thèse du livre *du Pape*, Joseph de Maistre n'a fait, somme toute, que l'emprunter à Bellarmin. Du reste, le *De Romano Pontifice* de ce grand homme a été la *somme théologique* du pouvoir pontifical, et l'on peut dire que les théologiens venus après lui, pour exposer la même doctrine, n'ont fait que reprendre ses arguments et commenter ses idées.

Bellarmin n'est pas le premier, sans doute, qui ait posé en thèse la monarchie pontificale, et lui-même cite plusieurs théologiens dont il ne fait, dit-il, que suivre les traces. Mais c'est lui qui, avec une érudition immense, une largeur et une sûreté de vues incomparables, l'a mise en possession de ce qu'on appelle le sentiment commun des théologiens. On a pu, après lui, tant que l'autorité de l'Eglise ne s'était pas interposée, « disputer sur ce point comme on dispute sur tout », mais les théologiens libres de préjugés et d'engagements de partis, ont été entraînés en général par le nombre et le poids des témoignages qu'il avait rassemblés, à la conclusion qu'il en a déduite.

IV

La théorie de la Monarchie pontificale s'opposait à deux courants d'erreurs contraires, bien que dérivant du même esprit

d'insurrection, le despotisme royal et la démocratie qui tendaient également à détruire toute autorité religieuse. « *Ecclesia est sui juris* » avait dit Calvin, ce qui signifiait : la souveraineté dans l'Eglise appartient au peuple. Luther, lui, avait livré le gouvernement de l'Eglise, en fait, sinon en principe, aux princes. En Angleterre, « nul acte ecclésiastique, pas même ceux qui regardent la prédication, les censures, la liturgie, les sacrements et la foi même, n'avait de force qu'autant qu'il était approuvé et validé par les rois » (1). Il arriva donc ce qui s'est toujours produit, chaque fois que l'erreur s'est attaquée à une croyance reçue, mais sur laquelle l'Eglise n'avait pas eu besoin jusqu'alors de s'interroger. On chercha les fondements de la suprématie papale et l'on fut naturellement amené à déterminer le caractère primordial de cette autorité, celui d'où dérivent tous ses droits essentiels. De plus, les ennemis du Pape lui ôtaient tout pouvoir dans l'Eglise, ceux-ci pour le donner aux princes, ceux-là pour le donner aux peuples; ses défenseurs n'avaient pas même à délibérer sur le choix du terrain de combat, ils durent démontrer que le régime de l'Eglise est monarchique, que le Pape a, dans l'Eglise, par institution divine, la souveraineté de fait et de droit, que tous les pouvoirs sont concentrés dans sa main, que nul n'y peut exercer une part quelconque d'autorité que de son aveu et sous sa dépendance. Sans doute, est-il nécessaire de le répéter, les théologiens ne sauraient créer des dogmes à la convenance et selon les besoins de l'Eglise; mais la vérité qu'elle a reçue en dépôt de son divin fondateur prend, au cours des âges, tantôt sous l'action même de la foi dont elle est l'objet, tantôt par réaction contre les attaques de l'erreur qui tente de la dénaturer, des aspects nouveaux. C'est une partie de la tâche des théologiens de les discerner, de les mettre dans une plus vive lumière, de trouver des formules pour les caractériser, pour exposer, d'une manière nouvelle, appropriée aux besoins nouveaux des âmes, la croyance traditionnelle. L'idée qu'il fallait donner au XVI^e^ siècle de l'autorité du Souverain Pontife se présentait, pour ainsi dire, d'elle-même. Les esprits étaient préparés à la recevoir par la conception qu'ils s'étaient formée de la prérogative royale dans l'Etat.

(1) *Histoire des Variations*, Liv. X, XVIII.

La royauté, en effet, était alors devenue, à peu près partout, la dépositaire de l'ordre public, de la justice générale, de l'intérêt commun; elle s'était approprié tous les droits et toutes les forces de la nation, et le sentiment général des peuples reconnaissait la légitimité de la souveraineté absolue personnifiée ainsi dans un homme. Les théologiens furent donc conduits par l'analogie à se représenter l'Eglise comme une monarchie, à considérer le Pape comme un souverain possédant tous les pouvoirs et tous les droits de l'ordre spirituel, sauf à montrer qu'ils ne lui attribuaient aucun privilège que la tradition constante ne lui eût reconnu, et qu'il n'eût, par suite, reçu de Jésus-Christ lui-même, qu'ils ne faisaient, en un mot, que les ramasser tous sous un titre nouveau et plus expressif.

D'un autre côté, ils élevaient contre l'invasion toujours croissante du pouvoir royal qui allait, dans certaines contrées, jusqu'à l'absorption de l'ordre spirituel, une barrière indispensable. La maxime établie en Angleterre dès le temps de Henri VIII, était que « *le roi tenait la place du Pape* ». On expliquait bien nettement, dans la commission donnée aux évêques en les nommant, « que la puissance épiscopale, aussi bien que celle des magistrats séculiers, émanait de la royauté comme de sa source; que les évêques ne l'exerçaient que *précairement*, et qu'ils devaient l'*abandonner à la volonté du roi*, d'où elle leur était communiquée » (1). Dans l'Allemagne protestante prévalut également le principe césaro-papiste, que l'autorité ecclésiastique est inhérente de sa nature à la souveraineté temporelle : *cujus regio, ejus et religio*.

Calvin, au contraire, préconisait le « républicanisme religieux »; c'était toujours la communauté ecclésiastique subordonnée à la communauté civile, l'Eglise à l'État, c'était mettre aux mains du peuple l'Eglise que Luther avait mise aux mains des princes. Pour combattre l'hérésie démocratique, pour établir qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'Eglise chrétienne républicaine, les théologiens catholiques démontraient que la monarchie papale était le pivot nécessaire de l'unité de l'Eglise qui doit embrasser l'univers. « Nul ne saurait douter, écrit Bellarmin, au début de son grand ouvrage, que notre

(1) *Histoire des Variations*, Liv. VII, LXXVI.

Sauveur Jésus-Christ n'ait donné à son Eglise la forme de gouvernement la meilleure et la plus utile. La Monarchie, l'Aristocratie, la Démocratie sont bonnes toutes les trois. Mais la meilleure est, sans conteste, la Monarchie; la Monarchie mêlée d'Aristocratie et de Démocratie vaut mieux encore que la Monarchie pure ». D'où il conclut que le gouvernement de l'Eglise doit être principalement monarchique et le Pape, véritablement souverain. Cette argumentation *a priori* n'est, bien entendu, qu'un prélude; la démonstration véritable de la souveraineté pontificale, Bellarmin l'établira sur les témoignages irrécusables de l'Ecriture et de la Tradition. Mais il ne commencerait pas par affirmer si péremptoirement la supériorité du régime monarchique, il ne ferait pas de cette affirmation une sorte de principe d'où il déduit la suprématie papale, s'il n'était sûr de traduire le sentiment commun. Du reste, il pourrait dire, lui aussi, qu'en raisonnant de la sorte, « il vengeait le droit des rois et de toutes les puissances souveraines » (1). Calvin n'avait pas, sans doute, posé en thèse, comme le fera plus tard Jurieu, la souveraineté inaliénable du peuple. Toutefois, il n'hésitait pas à déclarer que la Monarchie est le pire des régimes, surtout pour l'Eglise, et le meilleur de tous, la démocratie mêlée d'aristocratie, celui qu'il finira par installer à Genève. C'était donc, dans les deux camps adverses des protestants et des catholiques, comme une alliance de deux doctrines de politique religieuse et de politique civile opposées : ici la prérogative royale et la suprématie pontificale, là « l'état populaire et l'Eglise de Dieu gouvernée par sa seule parole ». Ce qui n'empêchait pas que Bellarmin et les docteurs catholiques ne fussent obligés de revendiquer l'indépendance de l'Eglise contre les excès du despotisme royal, en même temps qu'ils démontraient contre les négations protestantes la souveraineté de droit divin du Pape.

Deux cents ans plus tard, quand Joseph de Maistre vint plaider la cause de la Papauté devant la société travaillée de tous les sophismes qu'y avait répandus la philosophie du dix-huitième siècle, et bouleversée par la crise politique qui en était le résultat, il suivit tout naturellement, dans des circonstances analo-

(1) Bossuet, *Cinquième Avertissement*, XLIX.

gues, les traces du grand controversiste du seizième siècle. La suprématie pontificale se trouvait en butte aux mêmes agressions : les rois, depuis un siècle surtout, s'efforçaient de l'asservir, la Révolution en poursuivait la ruine totale. Joseph de Maistre avait uni dans sa pensée ces deux puissances, la Papauté et la Royauté; il les jugeait, quoique à des titres différents, indispensables l'une et l'autre et l'une à l'autre; c'était, nous l'avons dit, principalement en vue d'étayer le pouvoir royal dans l'Etat qu'il s'attachait à relever le pouvoir du Pape dans l'Eglise, « cette clef de voûte de l'ordre européen », qu'il fallait se hâter de replacer, sous peine de voir la société s'écrouler sans retour.

Bellarmin n'avait pas, sans doute, obéi à la même préoccupation en composant le *De Romano Pontifice*, mais, pour lui, comme pour l'auteur du livre *du Pape*, il s'agissait — et il le dit textuellement dans sa Préface, — « du christianisme tout entier » et, dès lors, également, de l'ordre social qu'il ne concevait pas plus sans le christianisme que Joseph de Maistre. Celui-ci ne faisait que traduire Bellarmin quand il écrivait : « Le christianisme repose entièrement sur le Souverain Pontife », — « Le Christianisme et le Pape, c'est la même chose », et encore quand il faisait « cette chaîne de raisonnements » : Point de morale publique ni de caractère national sans religion; point de religion européenne sans le christianisme, point de véritable christianisme sans le catholicisme, point de catholicisme sans le Pape, point de Pape sans la suprématie qui lui appartient » (1). Bellarmin avait déjà écrit: « Mettre en question la suprématie pontificale, c'est demander si l'Eglise a été établie pour subsister jusqu'à la fin des temps, ou si, au contraire, elle est destinée à se dissoudre et à tomber en ruines ». Et il ajoutait : « Aussi tous les ennemis de l'Eglise, tous les hérétiques, quels que soient d'ailleurs leurs dissentiments, se sont rencontrés dans une haine inextinguible et une lutte inlassable contre la Papauté ». On retrouve une remarque analogue dans le *Discours préliminaire* du livre *du Pape* : « Je rentre dans mon sujet en observant que la rage anti-religieuse du dernier siècle contre toutes les vérités et toutes les institutions chré-

(1) Lettre au Comte de Blacas, 22 mai 1814, *Correspondance*, IV.

tiennes s'était tournée surtout contre le Saint-Siège. Les conjurés savaient assez, et le savaient malheureusement mieux que la foule des hommes bien intentionnés, que le *christianisme repose entièrement sur le Souverain Pontife* » (1). Joseph de Maistre a puisé dans Bellarmin la meilleure partie de ses arguments et de sa documentation; le livre *du Pape* n'est, en quelque sorte, que le *De Romano Pontifice* refondu par un écrivain de génie, à l'usage principalement des esprits politiques et plus particulièrement encore des Français.

V

On dira peut-être — on a déjà dit — que parler sérieusement de replacer la société sous « les deux glaives », « le temporel », toujours près d'être tiré du fourreau sur le commandement du Pape, c'était vraiment, pour un homme d'Etat, trop donner dans la chimère. Joseph de Maistre a plutôt affaibli sa thèse de la suprématie pontificale en la surchargeant d'un droit périmé, d'un « amalgame » de politique et de religion en opposition avec l'esprit moderne ». Que reste-t-il, en effet, de l'édifice social qu'il considérait comme l'abri nécessaire de cette partie de l'humanité qui a peuplé l'Europe ? Les rois s'en sont allés, leur départ ne s'est pas opéré sans troubles; toutefois, la société, loin d'être sur le penchant de sa ruine n'a jamais paru plus vivante ni plus forte, puisqu'en effet elle ne s'est jamais assuré une plus grande somme de lumières, de richesses et de bien-être. Quant à l'Eglise, elle n'a rien pu pour empêcher les trônes de crouler, tout ce qu'elle a retenu de son antique alliance avec la royauté, c'est d'apparaître aux yeux des peuples comme l'ennemie de la liberté politique.

Si Joseph de Maistre était là pour entendre l'objection, il répondrait peut-être que si les rois sont partis c'est qu'ils ont négligé de « s'instruire » de leur rôle et de le remplir. Il aurait encore, sans aucun doute, bien d'autres choses à dire sur une

(1) Discours préliminaire *Du Pape*, p. XXXV.

société où le pouvoir politique est dans une instabilité perpétuelle, où presque tous les peuples ne cessent de refaire leur constitution comme s'il s'agissait pour eux, chaque fois, de recommencer leur histoire. Nos républiques européennes lui rappelleraient vraisemblablement sa réflexion au sujet des Etats-Unis. « On nous cite l'Amérique; je ne connais rien de plus impatientant que les louanges décernées à cet enfant au maillot: laissez-le grandir » (1). « L'enfant » est aujourd'hui un homme de haute taille et qui fait bien ses affaires : obtiendrait-il l'admiration de Joseph de Maistre ? Lui ferait-il des promesses d'avenir ? Ce n'est pas sûr. Les nations valaient à ses yeux et méritaient de durer comme les familles, non point par l'abondance de leurs richesses, mais par l'éclat de leurs services. La France tenait le premier rang dans sa pensée, parce qu'elle était la nation la plus dévouée et partant la plus noble, elle survivrait à toutes ses épreuves, parce qu'elle « exerçait, dans le monde, une magistrature ».

Quoi qu'il en soit, il estimerait que le point capital de sa thèse ayant été consacré par le temps et défini par l'Eglise, il avait fait une œuvre essentielle, l'œuvre dont la société avait besoin. La royauté, incontestablement, lui tenait à cœur et même il était convaincu que la monarchie, si l'on s'en rapporte à l'histoire est « le gouvernement le plus naturel à l'homme ». Bien plus, il regardait comme une des plus brillantes prérogatives du roi de France, du roi *très chrétien* « d'être le protecteur héréditaire de l'unité catholique ». Il n'entrevoyait qu'avec terreur l'abandon de cette prérogative, parce qu'il y avait là, à ses yeux, comme un signe que la Providence se préparait à déposséder la maison de Bourbon et, à sa suite, les vieilles maisons royales à la tête desquelles les siècles l'avaient placée. Mais la pensée de lier le sort de la Papauté à celui des rois lui aurait fait horreur; à ceux qui pourraient lui prêter les vues d'une politique si rabaissée, nous pouvons opposer les paroles suivantes, qui, pour répondre à d'autres craintes, gardent ici également toute leur portée : « Par quel aveuglement, par quelle défiance ignorante et coupable regardez-vous l'Eglise comme un édifice humain dont on peut dire : *qui le soutiendra?* et son chef comme

(1) *Considérations sur la France*, ch. IV.

un homme ordinaire dont on peut dire : *qui le gardera ?* (1) »

Ses vœux ont été trompés : le système politique qu'il préconisait, qu'il jugeait à peu près indispensable au salut de la société est complètement disparu; au contraire, le système qui a prévalu partout, c'est celui où « *tout* le peuple est représenté » ou censé l'être, « en vertu d'un mandat que *tout* citoyen est habile à donner ou à recevoir », c'est donc « cette représentation » dont il a écrit qu'elle « est une chose qu'on n'a jamais vue et qui ne réussira jamais » (2). Les événements ne pouvaient donner à ses prévisions, par rapport à l'ordre politique, un démenti plus éclatant. Il est vrai, encore une fois, que s'il revenait sur la terre comme il imagine dans son septième entretien des *Soirées*, « qu'une intelligence étrangère à notre globe y vient pour quelque raison *suffisante*, et s'entretient avec quelqu'un de nous sur l'ordre qui règne dans ce monde », il pourrait bien nous dire tout simplement, après s'être rendu compte de l'état actuel des diverses nations de l'Europe sous le régime de la liberté politique : « L'histoire est la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne (1), et « les siècles sont les années des nations ». Attendons encore, avant de nous prononcer ».

VI

L'opposition entre le mouvement de la pensée catholique qui n'a cessé au siècle dernier de graviter vers la suprématie pontificale et le courant d'idées libérales qui a entraîné les peuples d'abord vers la royauté constitutionnelle, ensuite vers la république, l'aurait certainement confirmé dans sa conception de la souveraineté spirituelle du Pape. Il y aurait vu la preuve d'une vérité qui dominait sa pensée, c'est que l'Eglise n'a pas reçu comme les nations ses lois fondamentales de la main du temps, mais de Jésus-Christ seul qui les lui donna dès le premier jour, et que, par conséquent, quand il s'agit de les expliquer, elle

(1) *Du Pape*, Liv. I, ch. XVIII.
(2) *Considérations sur la France*, ch. IV.
(1) *Etude sur la souveraineté*, Liv. II, ch. IV.

peut, selon les circonstances, rencontrer dans les idées courantes ou les institutions établies, tantôt un concours, tantôt un obstacle pour les croyances qu'elle prescrit. Bellarmin affirmait que « la Monarchie est le meilleur des gouvernements », parce que, de son temps, c'était l'opinion générale, et Joseph de Maistre que « la royauté est le gouvernement naturel », parce qu'il écrivait surtout pour un public qui ne demandait pas mieux que d'en être persuadé. Et de là ils tiraient une raison de convenance en faveur de la monarchie pontificale : le régime de l'Eglise, pensaient-ils, doit être monarchique. Mais ce qu'ils n'ont jamais dit et ce qui est tout différent, c'est que l'Eglise, pour savoir et pour définir la constitution que lui a donné son fondateur, dût tenir compte du sentiment des masses sur la nature du pouvoir politique. Quand le Concile du Vatican se réunit, il ne manquait pas de catholiques, ni peut-être même d'évêques au Concile, pour vouloir que l'Eglise évitât, dans la définition des pouvoirs de son chef, de froisser cette « tendance impérieuse », de la société moderne « qui veut mettre des bornes au pouvoir, qui cherche au pouvoir des contre-poids et des contre-forts » (1). Le bon évêque de Sura n'était que leur interprète un peu naïf, quand il s'écriait : « Et ce serait au milieu de cette société chrétienne si profondément travaillée par ce besoin de régler le pouvoir que le Siège apostolique proclamerait, comme un dogme nouveau de foi, que Dieu a établi dans son Eglise la monarchie pure, absolue, indivisible, parce qu'elle est *le meilleur des gouvernements ?* Quel profit y aurait-il pour la foi à se mettre dans une opposition si directe avec les données les plus sûres de l'expérience et de la raison » (2). A force de dire que la proclamation de l'infaillibilité était « *inopportune* », ils la rendirent « *nécessaire* ». Du reste, elle l'était déjà du seul fait que le Concile était réuni.

Depuis la Révolution, une politique anti-chrétienne avait été pratiquée dans presque tous les Etats de l'Europe; la puissance temporelle des Evêques avait été détruite, les Eglises dépouillées de leurs biens, l'action du gouvernement ecclésiastique et la liberté de la propagande religieuse entravées. Sous l'influence même de cette hostilité du pouvoir civil qui leur avait

(1) *Du Concile et de la Paix religieuse*, t. II, p. 384.
(2) *Ibidem.*

ôté toute puissance politique, les Evêques s'étaient rapprochés du Pape; leurs rapports avec le Chef de l'Eglise étaient devenus, par la force des choses, plus fréquents, les liens de subordination plus étroits; en un mot, la lutte persévérante menée contre l'Eglise, sous le prétexte d'affranchir les Etats de sa tutelle et de les séculariser avait abouti, dans l'ordre spirituel, à grandir le Pape et à fortifier son autorité. Enfin les attaques contre le pouvoir temporel du Saint-Siège, les épreuves et les angoisses du Souverain Pontife condamné, à lutter, durant des années, contre la force et la ruse, sans autres armes que l'affirmation indéfectible de son droit, en éveillant la sympathie dans les âmes chrétiennes, y avait également accru le respect. Pie IX était devenu, par l'effet de ses malheurs, plus puissant dans l'Eglise qu'aucun de ses prédécesseurs ne le fut jamais. « Parcourons l'histoire depuis dix-huit siècles, écrivait Louis Veuillot en 1858; nous ne trouverons pas un Pape, nous disons pas un, que le monde catholique ait plus docilement, plus unanimement, plus tendrement salué Evêque des évêques, Pasteur des pasteurs, Chef et Père de tout le troupeau du Christ... Dans tout l'ordre des évêques, quelle est la tête qui s'élève contre Pierre et la voix qui parle contre lui ? Qui résiste, qui pourrait résister, qui pourrait admettre seulement la pensée d'une résistance comme il y en eut en tous les temps ? Si quelque part, ce qui semble n'être plus possible, un évêque soutenait une erreur, préconisait la politique antichrétienne d'un pouvoir quelconque, refusait de faire son devoir, le Pape lui écrirait : *Mon frère, vous vous trompez.* Et le rebelle verrait aussitôt ses partisans s'éloigner, ses disciples le condamner; il se verrait seul, il tomberait à genoux. S'il voulait contester, il ne serait pas même effrayant, il serait ridicule; on ne concevrait pas son entêtement. Le Titan soulevé contre Rome ne paraîtrait qu'un faible esprit et ne serait pas autre chose. Telle est aujourd'hui, dans l'Eglise, la puissance papale » (1).

Les Evêques qui entraient au Concile du Vatican animés de ces dispositions à l'égard du Souverain Pontife ne pouvaient guère, dans les circonstances où ils se réunissaient, éviter d'aborder la question de sa suprématie, et, du moment qu'elle était posée, on peut dire qu'elle était résolue.

(1) L. VEUILLOT, *Mélanges*, 2e série, t. VI, p. 126.

Quelle a été la part d'influence de Joseph de Maistre sur ce courant d'idées et de sentiments qu'on a nommé d'un mot qui n'a, par son étymologie, aucun sens déterminé, « *l'ultramontanisme* », et qui aboutit à la définition du Vatican ? S'il s'agit d'une action immédiate et directe, elle aurait été très faible. Ce n'est pas Joseph de Maistre, c'est Lamennais qui a « replanté » dans les esprits la doctrine de l'infaillibilité pontificale, et c'est l'Ecole des « néo-catholiques », née de sa pensée et « plus obéissante que lui », qui l'a cultivée et propagée. Sans lui, sans le coup d'épaule si vigoureux qu'il donna à la thèse de la suprématie papale, la théorie gallicane serait peut-être restée longtemps encore en possession. « Joseph de Maistre semblait avoir inutilement combattu. Son livre *du Pape* n'avait trouvé qu'un nombre minime d'approbateurs. Il était couvert par le vacarme stupide du voltairianisme triomphant qui le dédaignait et même l'ignorait, et le gallicanisme n'en faisait guère plus de cas, déplorait la témérité qui s'élevait contre les « maximes de nos pères ». Joseph de Maistre n'en reste pas moins « un ouvrier particulier de l'Evangile, distinct des autres. Lorsque l'on espérait encore aux trônes, il a reconnu que l'espoir unique et certain était au Vatican. Il est bien le Christophe Colomb de cette terre sociale de l'Evangile que le monde croyait perdue et, comme Colomb, il a rencontré un Américic Vespuce qui lui a dérobé un moment la gloire de la découverte. Le vrai révélateur moderne *du génie du christianisme*, c'est Joseph de Maistre, et non le pompeux et frivole Châteaubriand, pur égreneur de phrases. Joseph de Maistre, voilà l'homme; *le Pape*, voilà le livre. De tout le reste, rien ne compte que ce qui est entré dans ce sillon » (1).

Germain BRETON.

(1) L. VEUILLOT, 3e série, t. IV, p. 106.

LA CORRESPONDANCE DE SAINT VINCENT DE PAUL

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT [1]

Nous avons déjà signalé l'apparition du premier volume de cette correspondance, mais dans un *Bulletin de littérature ecclésiastique* (2) son importance lui donne droit à plus qu'une mention fugitive.

De toute l'œuvre de saint Vincent de Paul, sa correspondance est assurément la partie la moins connue. Elle n'en relève pas moins directement de cette activité qui a fait de lui le grand apôtre de la charité. De cette charité, elle prépare souvent les voies, montre une des formes essentielles, fournit des explications circonstanciées; car si la pratique de la charité porte surtout le saint à agir, elle le sollicite presque autant à écrire. N'a-t-on pas pu évaluer à 30.000 le nombre des lettres écrites ou dictées par lui ? Vers le milieu du XVIII[e] siècle, le lazariste Collet pouvait encore en recueillir de 6 à 7.000 pour écrire la vie du saint. Après les pillages et les dévastations de la Révolution à Saint-Lazare, il ne s'en trouva plus que 2.200 pour l'édition complète, qui en fut donnée il y a une quarantaine d'années, et sur ce nombre le public ne put guère en connaître que le tiers dans les deux volumes qui furent seuls mis dans le commerce.

Alors que l'attention des historiens se portait de plus en plus sur la renaissance catholique dans la première moitié du

(1) *Correspondance de saint Vincent de Paul*, publiée par P. COSTE, Gabalda. Paris, 1920, t. I, in-8° de XXVIII-624 p.
(2) *Bulletin*, 1920, p. 389.

XVII^e^ siècle, l'ignorance de la correspondance de saint Vincent de Paul, l'un de ses principaux ouvriers, pesait au public studieux. Dès 1907, M. Hyrvois de Landosle se faisait, dans la *Revue des Questions historiques*, l'écho de ses plaintes, et, en constatant que la Bibliothèque Nationale n'avait à offrir aux travailleurs que les deux volumes insuffisants de cette correspondance abrégée, il émettait instamment le vœu que les historiens catholiquse vissent « mettre à leur disposition une nouvelle et définitive édition des œuvres de ce grand savant ».

Le volume de M. Coste apporte aujourd'hui à ce très légitime vœu un commencement de réalisation. Diverses études sorties de sa plume et consacrées depuis une dizaine d'années à saint Vincent de Paul dans des Revues historiques, sa situation aux archives de la maison-mère de la Congrégation de la Mission nous garantissent déjà que l'œuvre est en bonnes mains. Dès aujourd'hui, un simple coup d'œil jeté sur son livre suffit à confirmer nos espérances. La nouvelle édition de la correspondance de saint Vincent marque de sérieux progrès sur celles qui l'ont précédée.

Un premier progrès s'accuse dans l'étendue donnée à cette correspondance. Telle que M. Coste l'a conçue, elle n'est pas exclusivement réservée aux lettres missives du saint. A la différence de ses devancières, elle s'ouvre à toutes les communications expédiées par lui ou en son nom sous forme épistolaire, suppliques à Rome, pétitions aux administrations, plaintes ou recours aux tribunaux, consultations d'affaires, etc. Elle recueille même, à leur place chronologique, toutes les mentions qui se sont conservées de lettres perdues et, en plus, les lettres adressées à saint Vincent, à l'occasion ou en dehors des siennes. Appoint plus appréciable encore, de nombreuses lettres inédites sont venues joindre la collection des anciennes, en dépit du fâcheux pronostic du dernier éditeur qui assurait qu'il restait « désormais peu de chances de l'accroître d'une matière notable ». Il y en aurait « plusieurs centaines », se contente de dire M. Coste. A cette évaluation vague et fort élastique, une première comparaison permet déjà de donner un sens plus précis et tout conforme à nos désirs. D'étendue à peu près semblable, le volume présent s'arrête à la fin de 1639, tandis que celui de l'édition précédente allait jusqu'à la fin de 1646. La partie

nouvelle ou inédite correspond donc aux lettres des sept années, 1640-1646, mais celles-ci occupaient sensiblement plus de la moitié du volume de 1880.

Compléter le texte vulgarisé de saint Vincent, c'était bien; peut-être en a-t-il coûté davantage au nouvel éditeur de le rétablir dans son état primitif. Pour la première partie de sa tâche, il a pu compter sur sa bonne fortune et sur les encouragements unanimes de son entourage; pour la seconde, il a eu à lutter, nous le soupçonnons fort, contre les préjugés autorisés d'une tradition vieille de trois siècles.

Personne n'apporta moins que saint Vincent de Paul des soucis littéraires dans sa correspondance. Rien ne lui était plus étranger que les préoccupations personnelles d'un Voiture ou d'un Balzac. Dans ses lettres, il ne pensait qu'à ses correspondants, aux affaires qu'il avait à traiter avec eux; il leur expose le fond de sa pensée en toute simplicité, dans la bonne langue de son temps, franche sans pruderie, un peu rude encore, mais relevée par quelque trait de vivacité, de finesse et de bonhomie, où se révèle chez lui, comme chez Henri IV, l'influence du terroir gascon.

Mais entre la rédaction de ces lettres et l'époque de leur publication, un grand progrès s'était réalisé, on le sait bien, dans la langue, le goût et les mœurs de la société française. En présentant à cette société les écrits du saint, leurs éditeurs ne crurent pas pouvoir se dispenser de compter avec ses goûts nouveaux. Est-il besoin de rappeler ici le sort qui fut fait aux *Pensées* de Pascal et aux plus anciens *Sermons* de Bossuet par leurs premiers éditeurs ?

Quant Abelly, au lendemain de la mort de saint Vincent, entreprit d'écrire sa vie à l'aide de ses écrits, on put espérer, dès la première page de la préface, qu'un traitement de faveur serait fait à la correspondance : « Pour ce qui est des lettres de M. Vincent, je n'ai fait autre chose, disait-il (1), qu'insérer dans mon livre les copies dont les originaux sont entre les mains de Messieurs de la Mission ». Il n'en est rien. Sur les deux cents et quelques lettres dont il donna des citations, il en est bien peu,

(1) *La Vie de saint Vincent de Paul*, par Louis ABELLY, évêque de Rodez, nouvelle édition complète, Paris, 1891, p. XII.

parmi celles dont la collation avec les originaux est possible, dont il n'ait pas retouché le texte.

Tantôt il efface un mot des plus importants, tel dans la première lettre du saint le trait qui fait le plus ressortir l'indignité du traitement infligé à Vincent sur les marchés d'esclaves de Tunisie (1), mais qui avait le tort d'être incongru à ses yeux. Pour le même motif ou d'autres parfois moins faciles à deviner, « les entretiens *gaillards* » contre lesquels saint Vincent prévient les Filles de la Charité deviennent, sous la plume d'Abelly, « des entretiens *qui seraient trop libres* » (2); les *braies*, des *caleçons* (3); les *hommes de bien*, des *honnêtes hommes* (4); un pays des plus *dévots* du royaume, un pays des *plus florissants en piété* (5); une version de la Bible syriaque en latin « qui servirait à la curiosité de *quelques prédicateurs* », une version qui servirait pour satisfaire à la curiosité *de quelques-uns;* « le *Saint* Sacrement, le très *Saint* Sacrement » (6); la piété de M. Vincent étant sans doute aussi insuffisante que la pureté de sa langue au regard de l'évêque de Rodez ! D'autres fois, ce sont des phrases entières du saint, des phrases drues et colorées qui doivent passer au moule du « moelleux » Abelly pour recevoir l'empreinte de son style plat et filandreux. « Oh ! quel arbre vous avez paru aujourd'hui aux yeux de Dieu. A jamais puissiez-vous être un bel arbre de vie produisant des fruits d'amour », écrit Vincent à la Bienheureuse Louise de Marillac. « Oh ! que vous avez paru aujourd'hui, lui fait dire Abelly, comme un bel arbre puisque, par sa grâce, vous avez produit un tel fruit. Je supplie qu'il fasse, par son infinie bonté, que vous soyez à jamais un véritable arbre de vie qui produise des fruits d'une véritable charité » (7). « Qu'elles iront, écrivait saint Vincent de Paul des Filles de la Charité, la tête levée au jour du jugement. Certes, il me semble que les couronnes et les empires sont de la boue en comparaison de celles dont elles seront couronnées », ce qu'Abelly « corrige » de la sorte : « Avec quelle sainte confiance paraîtront-elles au

(1) ABELLY, t. I, p. 31 : Correspondance de Coste (= C.), p. 5.
(2) C. p. 514 : ABELLY, t. II., p. 455.
(3) ABELLY I, 31; C., p. 5.
(4) ABELLY II, 42; C. 251.
(5) *Ibid.*
(6) ABELLY II, 454; C. p. 514.
(7) ABELLY, II, 40; C. p. 52.

jour du jugement, après tant d'œuvres de charité qu'elles auront exercées ! Certainement, il me semble que les couronnes et les empires de la terre ne sont que de la boue en comparaison du mérite et de la gloire dont il y a sujet d'espérer qu'elles seront un jour couronnées ».

Singulière illusion d'auteur ! Abelly estimait pouvoir en user ainsi à l'égard de la parole écrite de M. Vincent, sans « aller contre son esprit », sans « défigurer cette vertu (de l'humilité) qu'il avait tant chérie » (1). A l'avance, dans son *Avis au lecteur*, il proteste contre l'idée « de la revêtir des ornements pompeux d'une éloquence mondaine » (2). Dans sa pensée, les retouches n'étaient nullement incompatibles avec le respect et l'admiration qu'il professait pour M. Vincent, ni avec l'assurance qu'il donne en tête de son livre de « rapporter ses paroles », sans y avoir rien changé ni ajouté » (3). Tant que de pareils procédés pourraient coexister avec de tels sentiments, il ne fallait pas songer à des scrupules de critique ou de philologie. Abelly fit école. On me dispensera d'en fournir la preuve à travers les citations de Collet ou les éditions partielles des lettres faites dans un but d'édification familiale.

Enfin, l'édition complète fut donnée, en 1880 (3), en quatre volumes complétés, en 1888 (5), par un cinquième qui contenait les dernières lettres découvertes; il y avait là exactement 2.198 lettres, quoique, par suite d'une inadvertance, la dernière portât le numéro 3136.

Le soin de cette édition avait été confié, par la Congrégation, à son secrétaire général, M. Pémartin (6), un compatriote de saint Vincent. Il eut le mérite de recueillir toutes les lettres, originaux ou copies, dont l'existence lui fut connue et d'en assurer l'entière publication. Esprit fin, judicieux, cultivé, il eût été homme à mener à bonne fin la tâche qu'il avait acceptée. Malheureusement, il était dépourvu de toute initiation pa-

(1) ABELLY, II, 36, C. 513.
(2) ABELLY, I, p. 9.
(3) *Id.*, p. XII.
(4) *Lettres de saint Vincent de Paul, fondateur des Prêtres de la Mission et des Filles de la Charité*, Paris 1880.
(5) *Lettres et Conférences de saint Vincent de Paul* (Supplément), Paris, 1888.
(6) Rien ne l'indique dans le texte, mais c'est connu de par ailleurs.

léographique et technique; et il n'avait que des loisirs insuffisants pour une telle entreprise.

De toutes ces lacunes ou conditions fâcheuses l'édition de 1880-1888 ne porta que trop les traces. Le texte fut établi tellement quellement. En dehors de très vagues et très générales indications sur sa provenance, dans la préface, aucun renseignement particulier ne fut donné sur la source, original ou copie, imprimée ou manuscrite, en tête de chaque lettre publiée. De mauvaises lectures défiguraient parfois le sens des lettres et risquaient de dérouter le lecteur. Il croyait trouver de nouvelles raisons d'admirer l'héroïsme de saint Vincent dans l'ordre qu'il faisait à ses prêtres de Richelieu de recevoir chez eux « le *lépreux* d'un chanoine », alors qu'il s'agissait de recevoir le « *neveu* d'un chanoine » (1). Mais il était stupéfait de son ignorance quand il l'entendait parler de « l'archevêché de Lescar (2), de l'évêché de Cannes » (3), quand il le voyait aviser au moyen de faire venir un de ses missionnaires du Poitou à Paris « par *Charente* jusqu'à Tours », alors que le saint avait écrit « par charrette jusques à Tours » (4) et était étranger à toutes les autres bévues que lui prêtait son éditeur mal avisé ou trop pressé. A celui-ci encore les noms propres surtout étaient redevables des déformations les plus inattendues : un séminaire était transféré ainsi de « *Rouen* » à *Rome* » (5), une maison de la Mission de *Toul* à *Toulouse* (6); un official de *Posnanie* (Pologne) à *Pouancé* (Maine-et-Loire) (7); ailleurs, la ville d'*Angers* devient le personnage d'*Auguste* (8); un boucher, M. Boucher (9); et un bon bourgeois de Paris, qui assiste à une controverse, est dédoublé et devient de *M. Baumais, mercier*, MM. Girodon, Mercier (10).

En même temps, par crainte sans doute de malédifier le lecteur, certaines lettres étaient mutilées, telle autre était omise en entier, comme par exemple celle que saint Vincent écrivait

(1) Edit. Pémartin (=P), t. I, p. 187; C. p. 428.
(2) P. t. III, p. 378.
(3) *Id.* II, p. 400.
(4) P. I, 221, C. 510.
(5) P. III, p. 248.
(6) P. I, 258; C. 567.
(7) P. IV, 22.
(8) *Id.* I, 609.
(9) *Id.* I, 211.
(10) *Id.* II, 510.

au cardinal La Rochefoucault sur les désordres de l'abbaye de Longchamps qui appelaient une urgente réforme; en quelques-unes (1) mêmes étaient retouchés les passages où le saint se donnait quatre ans de moins que lui en attribuaient ses biographes.

Des confusions d'un autre ordre mais tout aussi regrettables vinrent encore entacher l'œuvre de M. Pémartin. Il prit les textes de toute main sans examiner de bien près leur authenticité (2); il ne regarda à fond ni les originaux ni les copies; il fondit en une seule lettre des fragments conservés de plusieurs; en revanche, de telle autre lettre unique il fit trois tronçons qu'il publia comme autant de lettres distinctes à des dates séparées (3).

Cette question des dates surtout a été sa grande pierre d'achoppement. Saint Vincent écrivait souvent sans dater ses lettres principalement à la Bienheureuse Louise de Marillac. C'est au prix d'un examen minutieux du contenu ou de quelque indication extérieure qu'on peut arriver à trouver à ces lettres, quand on la trouve, une date approximative. Le temps ou la pensée de se livrer à ces minutieuses investigations faisait défaut à M. Pémartin. Comme il s'agissait cependant de classer les lettres par ordre chronologique, il leur assigna à toutes une date au petit bonheur. Le résultat fut malheureux, comme nous l'apprend la confrontation de sa chronologie avec celle de M. Coste. Sur les cent premières lettres non datées de saint Vincent à Louise de Marillac, on n'en trouverait peut-être pas dix qui soient à la même place chez les deux éditeurs. Et où l'on voit que les différences tournent au désavantage de M. Pémartin, c'est dans les notes dans lesquelles M. Coste justifie la date précise ou approximative proposée par lui. Ces notes sont totalement absentes, chez M. Pémartin, et leur absence laisse l'impression que les datations sont, sinon arbitraires, du moins insuffisamment motivées.

Avec cette question de notes, c'est même une grande faiblesse de plus que nous avons à signaler chez lui. Elles sont rares,

---

(11) C. 593 n.

(2) Ainsi nous trouvons chez lui, t. I, p. 16, une attestation de guérison miraculeuse attribuée à saint Vincent, mais que le nouvel éditeur repousse.

(3) La lettre du 25 juillet 1634, à Fr. du Coudray (C. 249) devient par un de ses fragments une lettre du 6 février 1634 (P. I, 84), par un autre une lettre du 25 juillet 1634 (P. 86); le reste est omis.

toujours courtes, parfois vagues ou inexactes; elles manquent souvent aux endroits où elles seraient le plus nécessaires pour donner l'intelligence du texte. Quand saint Vincent écrit au cardinal Grimaldi, qu'il lui « adresse quelques écrits touchant les deux chefs *de* saint Pierre et *de* saint Paul, lesquels ont été faits par un des plus savants théologiens (1) », le commun des lecteurs s'imaginera qu'il s'agit là de reliques des deux apôtres. Pas une note n'est là pour le détromper. Il s'agit de bien autre chose que de reliques ! Il s'agit de l'opinion émise par Arnaud dans la préface de la *Fréquente Communion*, à savoir que saint Pierre et saint Paul étaient également les fondateurs de l'Eglise romaine, que cette église avait donc deux chefs. Pourtant, les lecteurs auraient dû d'autant plus être avertis que l'éditeur leur servait ici un mauvais texte, alors qu'un bien meilleur avait été publié dans les *Mémoires du Père Rapin* (2), où l'on pouvait lire sous la plume de saint Vincent : « Je lui adresse [à V. Em.] quelques écrits contre l'opinion des deux chefs saint Pierre et saint Paul ».

Arrêtons ici cette critique des éditions anciennes : critique beaucoup trop longue sans doute, si elle n'avait pas dû nous permettre en même temps de caractériser en traits rapides la présente, celle de M. Coste. Elle a tout ce qui manquait aux autres, un apport considérable d'inédit, le respect absolu du texte rigoureusement établi selon toutes les exigences de nos méthodes critiques, une annotation abondante, surabondante même, aussi soucieuse d'éclaircir l'histoire du texte jusque dans les ratures systématiques de certains originaux ou les déformations soupçonnées en certaines copies, que d'en élucider le sens à l'aide de tous les renseignements philologiques ou historiques indispensables pour un lecteur moderne.

Les résultats d'un si minutieux travail en fourniraient, s'il en était besoin, la meilleure justification. Mieux nous connaîtrons la correspondance de saint Vincent de Paul en son état naturel, plus nous pénétrerons dans l'intelligence de son âme. Saint Vincent de Paul mieux compris, c'est saint Vincent plus admiré, plus admiré à coup sûr. Mis en présence de textes qui

(1) P. I, 576.
(2) *Mémoires du P. René Rapin*, publiés par L. AUBINEAU, Paris, 1865, t. I, p. 116

nous rendent en sa pureté le son de son âme, nous n'aurons plus à craindre de l'admirer à contre-sens, de faire bénéficier, cela s'est vu (1), la médiocrité d'un Abelly ou d'un Collet de l'admiration que nous adressions de confiance à saint Vincent.

Débarrassée de quelques pâles rayons d'emprunt, sa figure n'en resplendira que plus brillante avec le seul éclat des siens. Elle s'offrira désormais à nos regards sans avoir à subir les retouches de ses biographes.

Au point où ce premier volume arrête sa correspondance, le saint n'a pas encore atteint la notoriété que lui donnèrent l'organisation de l'assistance dans les provinces dévastées de la Lorraine, de la Champagne, de la Picardie, l'envoi de missionnaires en Pologne, à Madagascar, en Tunisie, en Irlande, l'entrée au conseil de conscience et ses relations avec Anne d'Autriche, la fondation des séminaires diocésains qui firent de lui un des personnages les plus influents du clergé français et de sa correspondance une des plus instructives pour l'étude du mouvement religieux en son temps.

Mais tout cet éclat extérieur, qu'il n'avait point cherché, qui pesait à son humilité, n'était que l'épanouissement d'une action longue et continue dont il y a tout intérêt à marquer les diverses étapes. Les lettres de ce volume nous le permettent. Nous y voyons comment, sous l'impulsion et la direction de leur auteur, les exercices des Ordinands ouvrent la voie aux séminaires, comment, en lui recrutant et en lui préparant ses premiers ouvriers, les Confréries de la Charité, la Congrégation de la Mission, les Filles de la Charité préludent à la grande œuvre d'assistance matérielle et morale des peuples, à l'apostolat des âmes et au soulagement des corps. A leur formation, saint Vincent emploie le meilleur de son temps et de son zèle. A eux s'adresse la plus grande partie de ses lettres. Louise de Marillac, sa collaboratrice à demi dans la fondation des Filles de la Charité, en reçoit ici plus de la moitié. Avec son profond esprit de foi, son bon sens avisé, sa sollicitude toute paternelle, le saint l'inspire, la dirige, la soutient tantôt contre ses excès d'exaltation ou d'abattement intérieur, tantôt contre les obstacles du dehors.

(1) La lettre de saint Vincent à M. du Coudray à Rome, citée plus haut, a trouvé place dans plusieurs florilèges. Cf. notamment LANSON, *Choix de lettres du* XVII[e] siècle. Paris, 1909, p. 26. Elle a été profondément remaniée par ABELLY telle qu'elle est citée là.

Difficultés de genres bien multiples et divers, mais dont la connaissance au jour le jour peut seule nous permettre de discerner ce qui revient au directeur et à la dirigée dans cette création la plus hardie que le christianisme eût encore tentée. Il ne s'agissait de rien moins que d'imposer les obligations de la vie religieuse à des femmes auxquelles il n'était donné « pour monastère que les maisons des malades; pour cellules, quelques pauvres chambres et bien souvent de louage; pour chapelle, l'église paroissiale; pour cloître, les rues de la ville; pour clôture, l'obéissance; pour grille, la crainte de Dieu et pour voile, la sainte modestie » (1).

Des autres lettres, si on en tire une quinzaine destinées à intéresser à ses fondations de grandes dames, ses auxiliatrices dans la charité, la plupart sont adressées aux Prêtres de la Mission, ses compagnons de la première heure (Portail, Coudoing, Ducoudray, J. de la Salle, Lambert, d'Horgny, etc.). Ses lettres viennent leur apporter ses encouragements, ses exhortations, ses conseils les plus minutieux, ses regrets de ne pouvoir collaborer sur place aux plus pénibles travaux des missions, quand la maladie ou les occupations de plus en plus multipliées l'empêchent d'y prendre part en personne.

Ce qui fait surtout le charme de toutes les lettres de cette période de sa vie c'est la simplicité, la bonhomie, la familiarité avec laquelle il s'entretient avec ses correspondants. Ils lui sont tous, ou à peu près, personnellement connus; la plupart ont été formés à son école ou ont vécu à ses côtés. Il leur écrit sur le ton où il causait hier avec eux dans leur cellule du collège des Bons-Enfants ou dans la salle d'entretiens du logis de M^lle^ Le Gras.

Les lettres de la période suivante nous le montreront s'élevant sans effort au ton et au niveau des plus distingués de ses correspondants; mais il y aura plus de réserve, moins d'intimité; l'âme de saint Vincent s'y montrera moins sur le vif, et c'est surtout l'âme de saint Vincent qu'il y a plaisir à connaître. « Non seulement il n'y eut pas, pour parler comme un écrivain qui en a subi le charme, tout incroyant qu'il est, de plus belle

(1) ABELLY, t. II, p. 448.

âme que celle de saint Vincent... mais il y en a peu qui soient plus intéressantes à regarder » (1).

Nous n'avons plus à apprendre quelle place prédominante, fondamentale tint dans cette âme l'amour des petits, des misérreux, des pauvres. Déjà son premier biographe faisait la remarque que « si l'on veut faire attention sur toute sa vie, particulièrement depuis le temps qu'il s'est dédié au service des autels, l'on trouvera qu'elle n'a pas été presque autre chose qu'un exercice continuel de charité envers les pauvres et que ses principales œuvres et ses entreprises les plus signalées ont été pour les pauvres » (1). Mais pour bien se donner la sensation que la charité a été ainsi à la base, comme inspiratrice et créatrice, de toutes les institutions qui ont fait de saint Vincent le saint le plus universellement populaire de notre monde moderne, rien ne vaudra la lecture de ce premier volume de sa correspondance. C'est là le principal service qu'il nous rend, le premier titre de son éditeur à notre reconnaissance.

A. DEGERT.

---

(1) LANSON, *op. cit.*, p. 20.
(2) ABELLY, t. III, p. 168.

HIERONYMIANA

(2me SÉRIE) (1)

1. *Le traité contre Origène sur la vision d'Isaïe.* — 2. *L'énigme de Cerealis.* — 3. *La chronologie des lettres 53 et 58 à saint Paulin de Nole.* — 4. *La chronologie des lettres 121 et 122.*

Dans ses *Anecdota Maredsolana* (III, p. 3, pp. 103-122), dom Morin a donné une nouvelle édition critique d'un texte anonyme, publié en 1901, au Mont-Cassin, par dom Amelli, sous ce titre : *S. Hieronymi Stridonensis presbyteri, tractatus contra Origenem de visione Esaiae* (2). La préface d'Amelli, reproduite en substance dans un article des *Studi religiosi* (3), décrit les manuscrits et leur contenu, puis étudie la question d'auteur. Dom Amelli s'est efforcé de montrer que ce traité, d'abord composé en grec par saint Jérôme, n'est autre que le *Tractatus brevis et subitus* (4), écrit à Constantinople avant le retour de Jé-

(1) Voir *Bulletin*, 1919, pp. 316-21.

(2) Le titre continue : *quem nunc primum ex codd. mss. Casinensibus A.M. Amelli, in lucem edidit et illustravit*, Monte-Cassino, 1901, in-8°, XXIV-24 pages avec deux fac-similés. Ces manuscrits sont cotés 345 et 342. Le premier date des environs de 1050, d'après dom Morin; il est mutilé au début; le second serait de Pierre Diacre, d'après le même éditeur; en tous cas, date du XIIe s.; il donne le début qui, dès la 26e ligne, se soude au texte du 345, sur lequel il a été évidemment copié.

(3) *Un trattato di S. Girolamo scoperto nei codici di Montecassino*, *Studi religiosi*, 1901, pp. 193-204.

(4) *Comm. in Isaiam*, PL. 24. 91-92 : De hac visione ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli et apud virum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum..., S. Scripturarum studiis erudirer, scio me brevem dictasse subitumque tractatum ut et experimentum caperem ingenioli mei et amicis iubentibus oboedirem. Ad illum itaque libellum mitto lectorem.

rôme en Occident (382) (5) et jusqu'alors identifié avec l'épître 18. L'article des *Studi* était daté du 10 mai 1901 : dès le 14, M. Giuseppe Mercati achevait un travail publié en juillet par la *Revue Biblique* (6) où étaient réfutées ces deux thèses. Il émettait, en finissant, un doute sur l'attribution à Jérôme, mais ajoutait que si de nouvelles recherches ou de nouveaux manuscrits démontraient l'authenticité hiéronymienne, on verrait que ce n'étaient point là les prémices des études bibliques de saint Jérôme, mais un fruit tardif, mûri pendant ou après les acerbes polémiques au sujet d'Origène (7). De son côté, Dom Morin préparait, vers le même temps, une dissertation qui parut dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* en octobre (8), où il réfutait le sentiment de Dom Amelli sur les rapports entre l'épître 18 et ce nouveau traité, et maintenait que l'épître 18 était bien le *brevis tractatus* de Constantinople. Puis, analysant les sentiments de saint Jérôme pour Origène et s'appuyant sur la parenté entre le traité et les lettres de Théophile, traduites par saint Jérôme, il concluait que ce nouvel ouvrage devait être l'un de ces *tractatus* adressés par Jérôme à son auditoire habituel de Bethléem. De là son silence sur l'existence de cette œuvre : « Cette allocution a dû être prononcée par Jérôme au plus fort de la lutte contre l'origénisme, vraisemblablement en 402, alors qu'il était occupé à traduire, ou venait de traduire, la lettre pascale de Théophile d'Alexandrie pour cette même année » (9). Revenant, l'année suivante, dans la même revue, sur le doute exprimé par Mercati (10), Dom Morin démontrait, par une série de rapprochements avec d'autres œuvres de saint Jérôme, que celle-là aussi était bien de son style. Il confirmait la date proposée en remarquant qu'un « nombre relativement considérable de traits parallèles sont fournis par les lettres et traductions composées par saint Jérôme entre les années 400 et 404 » (11). Réponse était faite ensuite à quelques difficultés de M. Mercati.

(5) Cf. *S. Jérôme à Constantinople*, *Bulletin*, 1919, p. 124.
(6) *Il nuovo trattato di S. Girolamo sulla visione d'Isaia*, pp. 385-92.
(7) L'article se terminait par quelques notes de critique textuelle sur l'édition d'Amelli.
(8) *Le nouveau traité de saint Jérôme sur la vision d'Isaïe, édité par dom Ambr. Amelli*, pp. 810-27.
(9) *Ibid.*, p. 825, cf. pp. 820-21.
(10) *Pour l'authenticité du traité sur la vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de saint Jérôme*, pp. 30-35.
(11) *Ibid.*, p. 33.

Je ne sache pas que, depuis, l'ouvrage ait fait l'objet d'une étude critique. Déjà, en 1903, dans la préface de ses *Anecdota*, Dom Morin se félicitait que, pour ses deux conclusions, paternité hiéronymienne et date fixée aux environs de 402, « *cuncti demum assensu accepere* » (12). Aussi, en 1913, dans ses *Etudes, Textes et Découvertes*, se contentait-il d'enregistrer qu'il avait établi l'authenticité et la date approximative du traité (13). Dès 1901, cependant, dans un bref compte rendu publié par la *Literarische Rundschau*. M. Diekamp avait indiqué ce qui me paraît être la vraie solution de la question (14), au moins pour l'essentiel.

∴

Dans les manuscrits, le traité se présente comme une œuvre anonyme, après les homélies d'Origène sur les Juges. La paternité hiéronymienne ne saurait cependant être mise en doute. Dom Morin a multiplié les rapprochements entre ce traité et les œuvres authentiques et s'ils ne sont pas tous d'égale valeur, par leur masse cependant ils forment un argument décisif (15). La lecture du traité ne laisse aucun doute sur ce point. Cependant, il faut nuancer cette appréciation plus qu'il n'a été fait jusqu'ici. Il est incontestable qu'on retrouve dans le traité anonyme la langue, la syntaxe et, dans une certaine mesure, le style de saint Jérôme, mais il n'est pas moins sûr que l'on n'a point affaire à sa manière d'écrire ordinaire, au style de ses ouvrages personnels. Nulle part de ces courtes phrases, à incises brèves, à répétitions fréquentes, au développement rapide et vif, que l'on retrouve même dans les *tractatus*, pourtant plus négligés. La phrase du traité, toujours soignée, bien entendu, a une tout autre allure. Elle est souvent plus longue, plus compliquée, moins dégagée. La période y est plus ample et plus lente, singulièrement apparentée avec celles des traductions hiéronymiennes. Saint Jérôme y parle sa langue, y conserve ses expressions préférées, mais sa phrase est coulée dans un moule différent.

Dom Morin voit, dans l'opuscule, un *tractatus* analogue à

(12) *Anecdota Maredsolana*, vol. III. pars. 3, p. XIX.
(13) N. 27, p. 22-23. Cf. BARDENHEWER *Gesch. altk. Lit.* III (1912), p. 643; SCHANZ. *Gesch. roem. Lit.*, IV, I (1914), p. 485.
(14) P. 293-95.
(15) *Rev. hist. eccl.*, 1902, pp. 30-32.

ceux qu'il a publiés sur les Psaumes et les Évangiles. Ce serait, en ce cas, un *tractatus*, c'est-à-dire un sermon, bien différent des autres et par le ton et par le style : le *nous* solennel y règne à peu près exclusivement au lieu de l'*ego* primesautier. Rien de la familiarité et de la simplicité ordinaires. On y verrait, avec bien plus de raison, un traité proprement dit. En revanche, il est singulier que les citations bibliques soient tirées des *Septante*, sans aucune de ces allusions à la *veritas hebraica* chères à saint Jérôme, que la manière d'alléguer l'Écriture et, en particulier, saint Paul soit moins conforme à l'usage de saint Jérôme. Où il dit habituellement *Apostolus, Paulus, Paulus Apostolus*, nous avons souvent *Sanctus Paulus, Beatus Apostolus*. Il y a surtout nombre d'expressions, — des hellénismes, comme dit dom Morin, — qui ne s'expliquent naturellement que si le texte latin représente une traduction faite sur un original grec. Le développement lui-même est assez différent de celui que présentent d'ordinaire les écrits personnels de Jérôme. On sait qu'il s'attarde peu aux exposés dogmatiques et s'attache davantage au côté critique ou moral. Il préfère les dossiers de textes aux longs commentaires spéculatifs.

Quant à l'antiorigénisme, celui du traité est, d'une manière continue, de couleur beaucoup plus foncée que celui de Jérôme, même à la période aiguë. Jamais celui-ci n'a nié la science d'Origène et il ne peut avoir écrit cette phrase du *tractatus* : *Vir, ut putant, eruditissimus* (16). Il y a eu, assurément, de l'incohérence dans son attitude et de la contradiction dans ses jugements, mais pas à ce point. Faut-il rappeler qu'au moment même où il aurait été dans cette crise de violence sans mesure, il écrivait à saint Paulin de Nole : « Praeterea quia docto viro loquor et tam divinis scripturis quam saeculi litteris erudito, illud dignationem tuam admonitam volo, ne me putes in modum rustici balatronis cuncta Origenis reprobare. » Aussi, un peu plus haut, lui a-t-il signalé que, sur une des questions soulevées par Paulin, dans ces livres du *Periarchon*, « quos nuper Pammachio nostro iubente interpretatus sum, Origenes fortissime respondit » (17). Il n'a d'ailleurs jamais cessé de s'inspirer des travaux exégétiques du savant alexandrin et de cultiver sa méthode

(16) *Anecd. Maredsol.*, III, p. III, p. 103, l. 15.
(17) Ep. 85, éd. Hilberg, p. 137 et n. 3, p. 136.

d'interprétation, tout en se gardant plus que par le passé des idées suspectes. Ses lettres à Pammachius et à Tranquillinus insistent comme celle à Paulin sur la distinction à faire entre l'érudition et les erreurs (18). Aussi des applications nettement condamnées dans le *tractatus* sont-elles tranquillement soutenues par Jérôme dans le commentaire sur Isaïe, postérieur de quelques années (19). L'explication ingénieuse de dom Morin n'est pas suffisante pour ôter toute valeur aux objections faites ci-dessus. Pour lui, dans le traité, nous sommes évidemment au plus fort de la lutte contre l'origénisme. « L'esprit de Jérôme est un volcan en travail. Dans le Commentaire on sent bien encore le grondement sur les cendres, mais enfin la lave est déjà notablement refroidie; le saint homme fait de louables efforts pour garder la juste mesure, autant que la chose est compatible avec son impétueuse nature » (20). En réalité, son attitude n'a guère varié et la lutte contre les Pélagiens le montre bien. Il continue à utiliser et à louer Origène exégète, mais ne manque aucune occasion de témoigner sa réprobation pour le dogmatiste. En somme, la nuance antiorigéniste du *tractatus* répond beaucoup moins à la manière de Jérôme qu'à celle de Théophile, d'Epiphane ou, plus anciennement : d'Eustathe et de Méthode.

Dès lors, il semble qu'une solution réponde seule pleinement à toutes les données du problème en faisant à chacune des thèses en présence sa juste part : le traité sur la vision d'Isaïe est de la plume de Jérôme, mais ce n'est qu'une de ces traductions que sa complaisance ne savait pas refuser à ses amis d'Orient. L'œuvre originale a été écrite en grec, peut-être par Théophile, peut-être par quelque autre. L'hypothèse de Théophile paraît plausible à première vue. « Dom Amelli fait remarquer qu'il existe de singuliers points de contact entre le traité publié par lui et l'épître 98, laquelle n'est autre chose que la lettre pascale de Théophile d'Alexandrie, de l'an 402, traduite par saint Jérôme lui-même. Les ressemblances de langage sont telles, toujours d'après l'éditeur, que le traité doit nécessairement dépendre de la lettre ou la lettre du traité » (21). Dom Amelli conclut que

(18) Ep. 62 et 84.
(19) Voir l'annotation de dom Morin.
(20) *Rev. hist. eccl.*, 1901, pp. 819-20.
(21) *Ibid.*, p. 820.

Théophile aurait emprunté à l'écrit de Jérôme, publié selon lui vingt ans auparavant. Il faudrait plutôt se demander, pense Dom Morin, « si, par aventure, le *Tractatus* n'aurait pas été écrit ou improvisé précisément vers le même temps qu'a été faite la traduction de l'épître de Théophile. Qui n'a appris par sa propre expérience combien les esprits les moins à court d'expressions sont enclins à se répéter partiellement lorsqu'il leur faut manifester de différents côtés à la fois les mêmes idées, les mêmes sentiments dont leur âme est remplie ? A ce compte, ce ne serait pas Théophile mais Jérôme lui-même qui se serait inspiré de Jérôme ? » (22). Ne serait-ce pas plutôt Théophile qui aurait continué à être identique à lui-même ? On peut, par exemple, rapprocher ce qui est dit au sujet de Dieu et des créatures de ce que, sur le même sujet; contient la lettre pascale 100, et qui lui valait les compliments de son propre traducteur (23). Sans doute, nous n'avons pas affaire ici à une lettre pascale. Théophile peut avoir écrit autre chose : un sermon ou même un traité, comme il semble que soit réellement l'opuscule en question.

Cependant l'attribution à Théophile ne me paraît pas s'imposer. Les rapprochements de style s'expliquent suffisamment, pour le plus grand nombre, par l'identité de traducteur. Pour le fond, il est un passage caractéristique du *tractatus* qui semble s'accorder malaisément avec la doctrine de Théophile, dans ses lettres pascales. Celui-ci énumère les différentes catégories d'anges et admet entre elles une véritable hiérarchie. Or, dans le *tractatus*, un passage extrêmement curieux et, à en juger par le *De Angelis* de Petau, absolument unique et, dès lors, singulièrement important en la matière, s'élève avec violence contre l'audace d'Origène à établir entre les anges des distinctions et à déclarer que les chérubins sont les plus saints d'entre eux. L'auteur semble n'avoir pas assez de termes pour flétrir une entreprise aussi sacrilège (24). On pourrait penser à saint Epiphane ;

(22) *Rev. hist. eccl.*, 1901, p. 820.
(23) Ep. 99. 2. — Cf. Tract. ed. Morin, p. 110 sq. et ep. 100 (de Théophile, dans la collection des lettres de saint Jérôme), n. 10.
(24) Pour Théophile, voir surtout ep. 98. 12 en entier, éd. Hilberg, p. 196. Pour le *Tractatus*, pp. 114-119, surtout 116-119; vg. p. 116, l. 19 : « Porro Origenes de caelestibus disputans et arbitrum se faciens unius cuiusque spiritualium sanctitatis et de Seraphim temeraria voce pronuntiat : His enim nihil sanctius novimus inter ea quae sunt », etc.; surtout p. 117, l. 26 : « Stultae temeritatis est aliquem velle decernere

le ton du *Tractatus* est assez dans sa manière. Cela expliquerait pourquoi saint Jérôme aurait accepté de traduire ce morceau, comme quelques années plus tôt il avait traduit, — pour la beauté du style, affirmait-il, — la lettre contre Jean de Jérusalem (25). On pourrait aussi songer à un autre antiorigéniste fougueux, mort depuis longtemps, mais dont le souvenir était cher à saint Jérôme, à celui qu'il appelait « *Eustathius noster* » (26). On a de lui, contre Origène, le violent opuscule sur *La Pythonisse;* rien n'empêche de penser que, parmi les *infinitae epistulae,* connues de Jérôme, quelqu'une s'identifiât avec le *Tractatus.* Celui-ci débute et finit brusquement et, par ses invectives, comme par son attitude à l'égard de l'allégorie, se rapproche assez de sa manière (27).

2. Il y a, dans la réponse de saint Jérôme à Rufin (28), un passage énigmatique au sujet de certains partisans de son adversaire : « Idcircone *cerealcs* et *anabasii* tui per diversas provincias cucurrerunt, ut laudes meas legerent, ut panegyricum tuum per angulos et plateas ac muliercularum textrinas recitarent ». Un éditeur de saint Jérôme, Marius Victorius (xvi[e] s.), le seul qui semble s'être occupé d'éclairer le sens du passage, a trouvé la bizarre explication suivante : Cerealis fait allusion à la fable de Cérès, « quae raptam Proserpinam filiam ubique etiam apud inferos persecuta dicitur. » Anabasii viendrait du grec *anabasis*, « quod consensum significat », et désignerait des courriers, « quod curribus aut equis consensis veloces essent ». L'explication me paraît beaucoup plus simple. Dans une lettre du prêtre Paulin à Rufin (30), il est précisément question d'un personnage du nom de Cerealis qui doit servir d'intermédiaire entre les deux correspondants : « Etsi incertum mihi fecit filius *Cerealis* quod ad te perrecturus foret in tempore quo ad sanc-

---

quae inter Cherubim et Seraphim diversitas sit, cum haec solius Dei scientiae reservetur »; p. 118, l. 18 : « Utraque sancta sunt, sed quae maiora Deus viderit ». Comparer avec les textes rassemblées par Petau, *De Angelis*, l. 2, c. 1 sq.

(25) Ep. 51, cf. ep. 57 ou *De optimo genere interpretandi.*

(26) Ep. 73. 2

(27) Il est en tout cas évident qu'il ne s'agit pas d'un sermon, mais d'une véritable dissertation.

(28) L. III, n. 3, PL. 23. 459 B.

(29) *Ibid.*, note a.

(30) Parmi les lettres de saint Paulin de Nole ep. 47, PL. 61. 398 A. Elle se place entre les deux livres de Rufin sur les bénédictions de Jacob.

tum Petrum revertitur tamen per eum qui aeque tuus ac noster est, non scribere tibi tam culpabile nobis quam tibi triste futurum iudicavimus, etc. ». Toute la première partie de la lettre lui est consacrée et constitue une chaude recommandation en sa faveur. Il en ressort qu'il n'était pas encore en relations suivies avec Rufin mais souhaitait passionnément sa direction : « Desiderat enim te, quantum debes desiderari ab intelligente commodum suum de consortio tui... Et pervenit ad te et tecum manebit cum et tibi tam bonus filius, comes, discipulus, adiutor accesserit et tu illi pater ac magister omnis boni donatus a Domino » (31).

Il y a toutes chances pour que ce Cerealis dont Rufin parle à son tour dans sa réponse soit visé par le passage cité plus haut de saint Jérôme, sous la forme d'un pluriel emphatique. Un disciple aussi dévoué était naturellement désigné pour prendre en main les intérêts du maître et voyager pour sa défense. Il faudrait en conclure qu'*Anabasii* représente également un personnage historique, un *Anabasius*, dont le nom est du même type que d'autres rencontrés dans la correspondance de Jérôme, comme cet Apodemius dont il sera question plus bas (fin du n. 4). Malheureusement on discute sur la personnalité de l'auteur de la lettre et sur la date. Le prêtre Paulin est identifié par les uns avec Paulin de Nole, par d'autres avec Paulin de Milan; la date est abaissée jusqu'aux années 407-409 ou avancée jusqu'en 398 (32). Je ne vois aucune raison sérieuse pour repousser l'identité du prêtre Paulin avec Paulin de Nole dont l'élévation à l'épiscopat ne date que de 409, ni pour renvoyer les deux livres sur les bénédictions aux années 406-407 (33). Le passage de saint Jérôme dans l'hypothèse que je présente serait postérieur à la lettre de Paulin et, par suite, serait un nouveau témoignage en faveur de la date 398 adoptée par certains. Tout, d'ailleurs, se tient fort bien. Cerealis devient, vers 398, le disciple

(31) Cf. la préface au second livre des Bénédictions, PL. 21. 311-12: « Communem quidem filium Cerealem nondum videram, » etc.

(32) Voir sur ces questions, SCHANZ, *Gesch. rom. Litt.*, IV, 1. 2e éd., 1914, n. 883, p. 272; BARDENHEWER, *Gesch. alk. Liter.*, III, 1912, p. 582 et surtout H. MORETUS, *Les bénédictions des patriarches*, dans le *Bulletin*, 1909, p. 405-7 avec les notes. Je n'ai pu consulter un travail récent sur la chronologie de la polémique origéniste.

(33) Comme le veut M. BROCHET, *Les ennemis de saint Jérôme*, pp. 162-164 et p. 376.

dévoué de Rufin et, par suite, peut tout naturellement, quelque temps plus tard, jouer le rôle dont parle saint Jérôme dans son écrit composé fin 401 ou début de 402. Cette hypothèse éclaire également, à mon avis, un autre passage singulièrement obscur et dont, naturellement, les éditeurs n'ont point donné la clé. Il appartient à la première apologie (début de 401) : « Obiciunt mihi sectatores eius, *cerealiaque arma expediunt fessi rerum* quare » (34). Les mots soulignés sont une citation de l'Enéide (I), dont le sens, dans ce contexte, m'apparaît absolument inintelligible, sauf si l'on y voit une allusion, facile à saisir pour les contemporains auxquels est adressée l'apologie, à ce *Cerealis*, zélé défenseur (*sectator*) de Rufin.

3. La correspondance de saint Jérôme contient trois lettres adressées à saint Paulin de Nole. La dernière (ep. 85) est postérieure à la traduction hiéronymienne du *Periarchon* (après 400); les deux autres ep. 53 et 58 remontent aux premiers temps de la conversion et du monachisme de saint Paulin (395-96). Une phrase de la lettre 53 a sans doute déterminé à la considérer comme la plus ancienne : « Frater Ambrosius tua mihi minuscula perferens detulit et suavissimas litteras quae *a principio amicitiarum* fidem iam probatae fidei et veteris amicitiae praeferebant » (35). On a conclu de ce *principium amicitiarum* qu'il s'agissait de la première lettre écrite à saint Jérôme par Paulin. Rien n'oblige à une interprétation aussi restrictive et l'on pourrait soutenir que, pour parler comme il fait, Jérôme suppose, au contraire, déjà un échange de lettres qui a d'abord fait naître l'amitié; la lettre reçue en a apporté l'expression si confiante que cette amitié naissante a déjà tout l'abandon d'une vieille intimité. En fait, si on lit attentivement ces deux lettres et si on les compare, on est amené à conclure que la lettre 58 est antérieure à la lettre 53. Le début de la lettre 58 est caractéristique. Manifestement, c'est la première prise de contact. Le ton y est cérémonieux : Jérôme renvoie à son correspondant des politesses qu'il a reçues. Paulin est au début de sa vie nouvelle. Il s'agit de l'encourager et de le gagner définitivement à la fois à la cause de l'ascétisme et de l'Ecriture. Mais si, sur le premier point,

(34) PL. 23. 401 BC; Apol. 1. 6.
(35) Ep. 53. 1. Cf. la préface de Vallarsi, PL. 22. LXI.

Jérôme est fort catégorique, tout en le dissuadant vivement de songer à Jérusalem pour s'y établir, sur le second il se contente d'exprimer un souhait, de suggérer à Paulin l'idée que son talent — qu'il loue en des termes extrêmement élogieux — trouvera là une magnifique matière où s'exercer. Paulin, charmé et conquis, a dû répondre en manifestant son enthousiasme pour les perspectives ouvertes à ses yeux. Une seconde lettre de Jérôme, devenu plus familier et, par suite, plus à son aise pour dire nettement sa pensée, trahit maintenant la crainte que le néophyte en exégèse ne veuille aller trop vite. Elle est tout entière consacrée à traiter cette idée qu'il faut un maître en toute science et pour l'étude de l'Ecriture plus encore. C'est pourquoi Jérôme parcourt en détail l'Ancien et le Nouveau Testament pour caractériser chaque livre et à la fois exciter la curiosité de Paulin, mais aussi par la difficulté entrevue lui inculquer la nécessité de venir étudier près de lui, afin de profiter au mieux du talent que Dieu lui a confié. Il y a, sans doute, changement de pensée au sujet des voyages en Orient, par rapport à la lettre précédente, mais le changement s'explique assez naturellemnt. De même, le silence gardé maintenant sur Theresia et la moindre insistance sur ce qui concerne l'ascétisme, avec cependant une exhortation très pressante à se débarrasser au plus vite en une fois de sa fortune pour se donner à Dieu tout entier. Si, au contraire, on garde la chronologie ancienne, on est dans un imbroglio inextricable. Saint Jérôme commence par parler longuement à Paulin de la sainte Ecriture, par l'inviter de la façon la plus pressante à venir près de lui, puis, sans autre explication, dans la lettre qui suit, il le détourne du mieux qu'il peut de venir aux lieux saints où le moine trouve plus de difficultés encore qu'ailleurs pour le recueillement et les observances de sa vie religieuse. Il consacre à peine quelques lignes à l'étude de l'Ecriture pour lui apprendre « quo in scripturis sanctis calle gradiaris », c'est-à-dire que « nitet quidem et fulget etiam in cortice sed dulcius in medulla est ». Vraiment, on ne se douterait pas qu'il a consacré des pages à ce même sujet dans une lettre précédente. Il n'y a donc qu'à modifier l'ordre jusqu'ici adopté et à retenir comme témoignage le plus ancien de l'amitié de Jérôme pour saint Paulin la lettre 58. Celle-ci, répondant à de premières ouvertures de la part de Paulin a été très chaude

dans ses expressions de sympathie. Elle est apportée à Paulin par Vigilance qui, selon les recommandations de son auteur, a commenté de vive voix les fraternelles dispositions de Jérôme. Paulin, si enclin déjà, on le voit par toute sa correspondance, à rechercher l'amitié des saints personnages de son temps, a été pleinement conquis par ces vifs témoignages d'affection. A son tour, il a répondu par une lettre où il témoigne sa gratitude, sa confiance, son désir de mettre en pratique les conseils reçus en se livrant à l'étude de l'Ecriture. Jérôme, ravi de sa conquête mais craignant que, laissé à lui-même, l'autodidacte inexpérimenté ne gaspille son temps et son talent, croit utile de lui montrer plus en détail les difficultés de la tâche et, par suite, la nécessité de venir à Bethléem étudier près de lui. Paulin eut sans doute ses raisons pour décliner l'offre. En fait, son esprit n'était point de la même trempe que celui de Jérôme et le poète ausonien se serait, sans doute, malaisément transformé en exégète et en hébraïsant.

4. La lettre 121 devrait être placée avant la lettre 120, car celle-ci contient une allusion à la première qui, à ma connaissance, n'a pas encore été remarquée. Ayant à expliquer un passage de saint Paul (I Thes., 5. 23), où il est dit « integer spiritus vester et anima et corpus... servetur », saint Jérôme écrit (36) : « Ergo integrum corpus est, *de quo diximus in alia quaestione* [et non] tenens caput, ex quo omne corpus conexum atque compactum accipiat augmentum in administrationem Christi (Col. 2. 14), hoc corpus Ecclesia est et quicumque tenuerit caput et cetera membra servaverit habebit integrum corpus quantum potest recipere humana natura ». Le contexte montre à l'évidence, ici, qu'il faut supprimer les mots que j'ai mis entre crochets et qui sont donnés par M. Hilberg seul entre tous les éditeurs. Le sens de la phrase est celui-ci : l'intégrité corporelle à la résurrection sera assurée à tous ceux qui font partie du corps rattaché à la tête, qui est le Christ, c'est-à-dire de l'Eglise. M. Hilberg se demande si la question visée ne serait pas la lettre 119 où saint Jérôme commente les textes sur la résurrection. En réalité, il s'agit de la lettre 121 à Algasia, où la question 10 a direc-

(36) Ep. 120, n. 12.

tement pour objet l'explication du texte de l'épître aux Colossiens, auquel saint Jérôme fait allusion ci-dessus. Il l'expose de la lettre et de l'esprit : « Frustra autem inflatur et tumet sensu carnis suae carnaliter cuncta intelligens et traditionum Iudaicorum deliramenta perquirens *et non tenens caput* omnium scripturarum, illud de quo scriptum est : caput viri Christus est. Caput autem ac principium totius corporis eorumque qui credunt et omnis intelligentiae spiritalis. Ex quo capite corpus Ecclesiae per suas compages atque iuncturas vitalem doctrinae caelestis accipit succum ut omnia paulatim membra vegetentur et per occultos venarum meatus fundatur defecatus sanguis ciborum et ministretur atque succerescat, immo teneatur temperantia corporis, ut de fonte capitis rigati artus crescant in perfectionem Dei ». Et il renvoie à son commentaire du passage analogue de l'épître aux Ephésiens (4. 15-16). Les deux lettres 120 et 121 furent d'ailleurs écrites vers le même temps et rapportées ensemble en Occident par Apodemius.

Ferdinand CAVALLERA.

NOTES ET CRITIQUES

Un problème bibliographique : le traité du pseudo-Vuitasse sur la Confirmation.

Migne a inséré au tome 21 du *Theologiae Cursus completus* (545-1210) un traité sur la Confirmation, remarquable par l'abondance de sa documentation positive et considéré comme classique en la matière. C'est par cette édition, semble-t-il, surtout, que l'œuvre est connue. C'est par elle, en tout cas, que se perpétue une erreur d'attribution en ce qui concerne l'auteur. Migne écrit (c. 545-46) : *Tractatus de Confirmatione, auctore Vitasse* (1). Or, Vuitasse (1660-1716) n'a aucun droit à cette paternité et il suffisait à Migne de reproduire, — ce que, malheureusement, il n'a pas fait, — la courte préface de l'édition *princeps* pour en avoir la preuve la plus catégorique. Cette édition a paru en 1722, à Paris, chez Philippe-Nicolas Lottin, éditeur des traités de Vuitasse, et se présente sous le titre suivant : *Continuatio theologiae Caroli Vuitasse, tractatus de sacramento confirmationis, tomus primus*. Le tome II n'a pas de liminaires et commence ainsi : « Tractatus de confirmatione | pars secunda | De causis Confirmationis | Causa confirmationis, etc., cf. éd. Migne, c. 907-908. L'édition *princeps* comprend ainsi deux volumes in-12 de 848 pages, sans les liminaires et la table, et de 520 pages avec, à la suite, un *appendice* imprimé en caractères plus fins (37 lignes à la page au lieu de 32) et paginé séparément (Migne, c. 1129-30 sous ce titre erroné : *appendix Vitasii*). L'appendice est du même auteur que le reste du traité car au § 3 (p. 58, éd. Migne, c. 1166), il écrit : « Qua de re disseruimus, I, p. 70 » (Migne a transposé : p. 1, q. 1, art. 2, sect. 2, cap. 1, § 2).

Au début du premier volume, sous ce titre : *Lectori monitum*, est placée la déclaration suivante, omise par Migne :

« Editi jamdiu in lucem sunt, quos dictavit in scholis Sorbonicis clarissimus doctor Carolus Vuitasse, Theologiæ tractatus sex, scilicet de

(1) Le nom du sorbonniste s'écrit diversement : Vuitasse, Witasse, Wytasse, Witasse.

attributis divinis, de sancta Trinitate, de Incarnatione, de sacramentis Eucharistiæ Pœnitentiæ et Ordinis.

Sed cum multa alia sint opera ad theologiam absolvendam necessaria, quæ non composuit laudatus professor, magnopere postulant viri boni et docti, ut reliqui theologiæ tractatus ab aliis hominibus eruditis scripti conquirantur et illis sex multum probatis adiungantur.

Quamobrem rogantur etiam atque etiam, qui eos tractatus aut habent accurate elaboratos, aut elucubrandi facultatem a Deo acceperunt ut publicæ consulant utilitati et studiis faveant benevolorum theologiæ candidatorum : quod quidem cœpere jam nonnulli et animum ad scribendum diligenter appellunt ; spesque affulget eorum laborem bonorum ac doctorum votis responsurum.

Suivent les détails concernant spécialement le traité actuel :

Interim vero prodit in lucem hoc de Confirmatione opus, cujus scriptor jam pridem vita functus summa et pietatis et doctrinæ laude floruit : utinam et ipse theologiam esset omnem elucubratus. Hunc certe de Confirmatione tractatum multi homines eruditi collaudarunt, inter quos ipse judicii doctor excellentis Carolus Vuitasse, qui eum legerat et testimonio suo comprobarat.

Il est fâcheux que l'éditeur anonyme ait mis tant de discrétion dans ses révélations sur la personnalité de l'auteur du traité. Celui-ci ne permet guère d'ajouter que quelques précisions de date aux parcimonieux renseignements fournis. Il se présente comme un complément de l'ouvrage du docteur de Sainte-Beuve sur le même sujet : « Eorum sententias referemus ex disputatione celeberrimi viri D. de Sainte-Beuve de Confirmatione cui adjiciemus non pauca. » Or, cet ouvrage posthume ne fut publié qu'en 1686, par le frère de l'auteur (1). L'appendice cite d'ailleurs (§ 10, p. 113, éd. Migne, c. 1201) un autre ouvrage paru cette même année : *Tradition de l'Eglise touchant l'Eucharistie* (Paris, Lepetit, 1686) (2). D'autre part, il est antérieur au XVIII^e^ siècle, car à plusieurs reprises l'auteur s'exprime comme appartenant au XVII^e^ : vg. t. 2, p. 27 : « Joannes Nathanael presbyter et magnus œconomus Cretensis, qui obiit sub initium hujus seculi XVII; p. 519 : Seculo XVI saltem per 24 horas ex citata synodo Carnotensi; hodierno seculo fere ubique — »; et dans l'appendice p. 50 : « Lucius Dexter... in suo chronico quod Franciscus Bivarius cum suis in illud commentariis hoc seculo in lucem emisit » (en 1627).

Qu'était, au juste, l'auteur ? A la manière dont il parle des Jésuites et des docteurs de Sorbonne on peut conclure qu'il n'appartenait ni aux uns ni aux autres et peut-être même qu'il n'était pas à Paris : t. II, p. 133 : « Responderi posset cum hodiernis quibusdam theologis Parisiensibus (éd. Migne, c. 964); t. II, p. 143 : « Respondent nonnulli Parisienses theologi sensum non esse » (éd. Migne, c. 968). Impossible de déduire autre chose de son œuvre. Les dictionnaires historiques et à leur suite Feret, dans son ouvrage sur la Faculté de théologie de Paris, à l'article Vuitasse, donnent un renseignement qui dérive de

(1) Cf. *Jacques de Sainte-Beuve*. Paris, Durand, 1865, p. 384 et FERET, *La Faculté de théologie de Paris*, Epoque moderne, t. IV, l. 2, ch. VI, p. 250.

(2) Il s'agit bien de cette édition, car outre le titre nouveau, il renvoie aux n^os^ 5 et 96 de la *Table historique et chronologique* qui ouvre le volume. C'était un remaniement complet de l'*Office du Saint-Sacrement*, publié en 1659.

Moreri sans doute, d'abord dans un supplément de Gouget : « (Le traité) de la Confirmation qu'on lui [à Vuitasse] a attribué n'est point de lui, mais d'un Père de l'Oratoire » (1). Dans l'ouvrage sont cités les Pères Thomassin, Jean Morin, Cabassut. C'est donc en dehors d'eux qu'il faut chercher. Je n'ai trouvé aucune indication à ce sujet dans les Mémoires de Batterel ou les vies de Cloyseault. On peut conjecturer qu'il s'agit d'un professeur de Saint-Magloire ou des Ardilliers, à Saumur, qui enseignait vers la fin du XVII^e^ siècle et a dû mourir alors ou tout au début du XVIII^e^. Un renseignement qu'il donne au cours de son traité pourra peut-être mettre sur la trace de son nom. Il fait allusion à un travail sur l'autorité du Concile d'Antioche de 341 : « Eam (auctoritatem) elevare conantur Baronius et Perronius et canonem Antiochenum a summis pontificibus Julio in causa Athanasii et Innocentio in causa Chrysostomi rejectum; sed illam egregie defendit Schelestrates. *Hac de re, Deo dante, alibi agemus.* » C'est la seule donnée que le traité permet d'ajouter aux renseignements de la préface : « Cujus scriptor jampridem vita functus [c'est écrit au plus tard en 1720, car l'approbation date du 3 juillet de cette année] summa et pietatis et doctrinae laude floruit ». Il serait à souhaiter que quelqu'un versé dans l'histoire oratorienne puisse identifier ce théologien si renommé pour sa piété et pour sa science (2).

Ferdinand CAVALLERA.

Ch. LAHR, S. I.. *Cours de Philosophie*, 23^e^ éd. Paris, Beauchesne, 1920, 2 volumes.

La 23^e^ édition du *Cours de Philosophie* du P. Lahr, parue en 1920 n'est pas, à proprement parler, une refonte complète du *Cours*, car la refonte s'est faite au fur et à mesure de l'apparition des éditions. Cependant, elle est en progrès sur les éditions précédentes. Le *Cours* s'est ainsi considérablement augmenté, et la question se pose si un *Cours de Philosophie* qui contient 1.500 pages est un manuel pratique en vue de l'examen du baccalauréat. Nous répondons que le meilleur manuel est encore et toujours l'enseignement du professeur, que rien ne le remplace, que c'est au professeur à voir ce que peuvent comprendre ses élèves, à laisser d'abord de côté les expli-

(1) Je n'ai pu consulter que l'édition de 1759, où cette phrase se trouve à l'article Witasse, qui reste le meilleur sur ce théologien. Par une inconséquence singulière, l'éditeur du Cursus de Migne qui, au tome XXI écrit : « *Tractatus de Confirmatione, auctore Wiutasse*, renvoie là même à la notice sur Witasse, donnée au début du tome VIII, où il avait écrit : « Ei falso attribuitur a nonnullis tractatus de Confirmatione, cuius auctor est pater Oratorianus ».

(2) Je prie M. Rouziès de vouloir bien agréer mes remerciements pour les démarches et recherches qu'il a déjà voulu faire à ce sujet et qui, malheureusement, n'ont jusqu'ici donné aucun résultat. Peut-être quelque exemplaire de cet ouvrage, comme il arrive dans des cas semblables, porterait-il écrit à la main le nom de l'auteur. Nous insérerons volontiers toute communication utile sur ce sujet.

cations trop difficiles, à les initier peu à peu à la compréhension des questions. L'important est donc d'avoir un bon ouvrage entre les mains. Nous croyons que le *Cours* du P. Lahr a cette qualité. Le professeur qui le possédera bien sera capable de donner un enseignement solide, clair et complet. L'élève y apprendra à bien poser les questions, à distinguer les preuves, à se familiariser avec le *style philosophique*, clair et austère, à se former le jugement et le raisonnement.

En composant son ouvrage, le P. Lahr n'a pas voulu, nous dit-il, faire « un traité complet de philosophie scolastique », mais « exposer clairement et méthodiquement les conclusions les plus certaines de la philosophie moderne, en les rattachant toujours à cette grande tradition de philosophie chrétienne dont saint Thomas est le chef incontesté ». Nous aurions voulu que le *Cours* fût conçu plus rigoureusement suivant l'esprit de la philosophie traditionnelle : on a été trop préoccupé des exigences du programme officiel. Nous devons dire, cependant, que la Métaphysique, qui nous paraît la partie la mieux rédigée, est traitée suivant les principes de la pure scolastique. Nous avons été étonné de voir figurer la morale d'Aristote parmi les morales utilitaires. C'est oublier que les principes de la morale de saint Thomas sont les principes mêmes de la philosophie d'Aristote. Quant à l'utilisation de la philosophie moderne, nous trouvons qu'on a fait trop de concessions à cette philosophie, quelquefois en matière grave. Ainsi dans la question importante de la connaissance sensible, on accorde que les qualités des corps qu'on appelle secondes, comme la couleur, le son, etc., sont *subjectives*, comme si la science avait fait la démonstration de la thèse. Nous ne croyons pas que les exemples apportés prouvent la subjectivité de ces qualités. Et puis, c'est, selon nous, introduire l'idéalisme dans la place l'idéalisme qui est l'ennemi du réalisme scolastique. Descartes avait regardé les qualités secondes des corps comme subjectives. Kant, à la subjectivité des qualités secondes, ajouta la subjectivité des qualités premières et prétendit être logique.

Malgré ces réserves, nous regardons le *Cours de Philosophie* du P. Lahr comme l'un des meilleurs et nous le recommandons non seulement aux professeurs de philosophie qui préparent au baccalauréat, mais encore à tous ceux qui désirent avoir sur l'ensemble des questions philosophiques des solutions nettes, sages et compréhensibles.

J. Baylac.

Miguel Asin Palacios, *Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal*. Santander, Boletin de la Biblioteca Menendez Pelayo, 1920, in-8, 65 pages.

Voici une très intéressante brochure qui se recommande d'elle-même à tous les pascalisants. L'éminent professeur de l'Université de Madrid, M. l'abbé Asin Palacios, y met, une fois de plus, en œuvre sa vaste et précise connaissance de la littérature arabe pour apporter une contribution fort importante au problème souvent discuté, et tout récem-

ment encore, du *Pari de Pascal* (1). Après avoir rappelé l'analogie d'attitude fidéiste prise par certains défenseurs de l'islamisme et du christianisme contre les incrédules, il entre dans le cœur du sujet, en montrant les origines premières de la doctrine qui est au fond du pari, dans les enseignements évangéliques sur les rapports de la vie présente et de la vie future.

Il est ainsi amené à exposer l'influence exercée par l'ascétisme chrétien sur les conceptions arabes préislamiques et sur l'islam lui-même, où cette doctrine est condensée en une maxime prêtée à Ali et souvent reproduite : « Si ce que tu dis est la vérité, est-il répondu à l'adversaire incrédule, nous nous sauverons tous deux, mais dans le cas contraire, je serai sauvé et toi tu te perdras ». Le poète Abulala el Maarri, au x[e] siècle, la paraphrase en ces quatre vers : « Astronome et médecin prétendez tous deux que les morts ne ressuscitent point; moi, je vous dis, si ce que tous deux vous dites est assuré, je n'ai rien à perdre; mais si ce que je dis est la vérité c'est vous qui perdrez ». Au xi[e] siècle, cette brève indication devient, sous la plume d'Algazel, le grand apologiste de l'Islam, l'objet de développements importants. Il traite la question à plusieurs reprises. Ces pages que M. Asin Palacios met sous nos yeux (16-35) sont extrêmement intéressantes à comparer avec les passages correspondants d'Arnobe d'abord, puis de Silhon, du P. Sirmond et de Pascal (35-42). Algazel est de tous ces auteurs celui qui traite le sujet avec le plus d'ampleur et d'intérêt. C'est ce que montre fort bien (p. 42-45) la comparaison détaillée que fait M. Asin Palacios des analogies entre les divers textes. Il faut remarquer d'ailleurs que nulle part n'est utilisée la comparaison empruntée par Pascal aux jeux de hasard et au calcul des probabilités. En revanche, il y a une étroite parenté dans la manière de concevoir l'influence de la pratique sur la croyance. Cependant, ici encore, où Pascal se contente de quelques mots, Algazel développe, raisonne, et s'efforce de justifier son attitude.

La tentation était naturelle de chercher s'il y a eu directement ou indirectement influence d'Algazel sur Pascal. Sagement, M. Asin Palacios, tout en rappelant quelques faits bien établis, comme l'utilisation du *Pugio fidei* de Raymond Martin et les travaux de Pococke et d'Herbelot, dont Pascal a pu avoir connaissance, conclut à l'impossibilité actuelle d'asseoir une opinion ferme. En effet, la matière est une de celles où les analogies sont comme intrinsèques au sujet et peuvent être de simples coïncidences dues à la réflexion personnelle. D'autre part, l'histoire des idées est encore trop peu avancée. Le mérite de travaux comme celui que j'analyse est de stimuler ces recherches en signalant de nouveaux aspects, en reconnaissant quelques étapes non encore soupçonnées, en apportant des faits précieux qui, avec leur valeur propre, prennent la signification de points de comparaison. Pour ma part, en la matière présente, j'estime qu'il y aurait, par exemple, à étudier l'influence de saint Augustin avec sa théorie du *crede ut intelligas*. Si l'on veut faire l'histoire de la doctrine du *pari* d'Algazel à Pascal, c'est beaucoup moins chez les théologiens de profession que chez les auteurs ascétiques qu'il faut chercher et dans des

(1) Je rendrai ultérieurement compte du volume sur l'*Eschatologie musulmane dans la Divine Comédie*.

livres comme celui de Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, assez lu encore de nos jours. Peut-être des recherches de ces côtés permettront-elles de combler le vide énorme, qui, du XII^e^ au XVII^e^ siècle, apparaît seul actuellement. En terminant, M. Asin Palacios rappelle à nouveau les origines catholiques de cette doctrine. Elle se rattache à tout un ensemble de survivances juives et chrétiennes dans l'Islam sur l'existence de Dieu et les sanctions d'outre-tombe. Il en conclut, en s'appuyant sur les théories des grands théologiens espagnols du XVI^e^ siècle, si bien mises en lumière dans la thèse de M. Capéran (pp. 62-64), qu'il y a là un élément essentiel à retenir et fort consolant concernant le salut des mahométans de bonne foi.

Ferdinand CAVALLERA.

Vita e pensiero, Société d'édition, Milan.

Milan est devenu, depuis quelques années, grâce en particulier aux efforts du P. Gemelli, O. F. M., pour l'intellectualisme catholique italien, un centre très vivant d'initiatives et de réalisations. Elles vont se couronner par l'établissement de *l'Université catholique du Sacré-Cœur*, dont nous sommes heureux de saluer fraternellement l'apparition, mais déjà de nombreuses publications attestent une activité incessante et bienfaisante. A la *Suola cattolica*, organe de la Faculté de théologie de Milan, et à la *Rivista di filosofia neoscolastica*, fondée sur le modèle de la revue de Louvain, se sont ajoutés *Vita e pensiero* et la *Rivista del Clero italiano*, qui atteignent périodiquement un public plus étendu et moins spécialisé. De nombreux volumes, les uns traduits, les autres originaux, complètent l'action de ces revues. Nous omettons des brochures de circonstance, comme la critique du parti populaire italien par Gemelli et Olgiati, ou *Le vote des femmes*, par Bernareggi. M^lle^ Henrion a inauguré, par une intéressante biographie de sainte Marguerite-Marie, une collection de *Vies de Saints* où l'on s'attachera moins au récit des faits qu'à l'étude des âmes. Sous le nom de *Fiorita francescana*, M. Nediani vient de publier une anthologie de textes en prose empruntés aux auteurs les plus divers (pourquoi ne pas mentionner leurs noms à la table, à côté du titre des extraits ?) sur saint François (1^re^ partie), ses premiers disciples (2^e^ partie), les paysages ou principaux sanctuaires franciscains d'Italie (3^e^ partie), la poésie de la legende franciscaine (4^e^ partie). Publication d'intérêt durable, particulièrement opportune en ce centenaire du Tiers-Ordre. Un volume d'extraits poétiques analogues suivra bientôt. On accueillera avec non moins de faveur le recueil provisoire d'*Ecrits choisis de Giuseppe Toniolo*, en attendant la publication plus complète des œuvres. Ici, l'on trouvera seulement après une courte esquisse morale du grand sociologue catholique italien tracée par M. Meda, et une note bibliographique assez détaillée, cinq mémoires, de nature à la fois à préciser la pensée de Toniolo et à intéresser les jeunes gens avides de doctrine et d'action sociale : *L'élément moral dans les lois économiques; la scolastique et l'humanisme dans l'économie toscane de la renaissance; les principes chrétiens en face des tendances de*

l'économie sociale; le concept chrétien de la démocratie; programme synthétique de science sociale économique.

J'insisterai un peu plus sur trois ouvrages du P. Gemelli, intéressant l'Apologétique. Le premier, *Religion et Science*, s'ouvre par une sorte d'exposé de principes dont les autres chapitres seront comme une application. Ecartant les autres solutions, le P. Gemelli s'attache à montrer comment il n'y a pas conflit entre la foi et la science, mais seulement entre ceux qui les représentent et qui exagèrent chacun dans leur sens, en substituant leurs propres opinions à la vérité. Cela ne fait pas de doute et s'il y a une leçon qui ressorte de faits aussi douloureux que la condamnation de Galilée, — à laquelle est consacré le dernier chapitre, intéressant surtout par l'abondance des documents cités, — comme de certaines déconvenues scientifiques, c'est une leçon de prudence et de temporisation, en même temps que de largeur d'esprit et d'humilité intellectuelle, nécessaires à tous les savants quels qu'ils soient. Le P. Gemelli s'occupe ensuite des chevaux savants qui firent si grand bruit, peu avant la guerre, des phénomènes de greffe biologique à propos des expériences du docteur Carrel, des faits de spiritisme, au sujet desquels il hésite à prendre une attitude ferme entre ceux qui les expliquent par une intervention diabolique et ceux qui les attribuent exclusivement à l'influence personnelle des médiums et des assistants. Le chapitre le plus neuf, rédigé en partie d'après des documents inédits, est celui qui concerne l'attitude de saint Charles Borromée pendant la peste de Milan (1576-77). Fut-il, comme on le soutient parfois, cause de l'extension du fléau en multipliant les processions, malgré l'opposition du gouverneur espagnol prudemment réfugié à Vigevano ? L'examen impartial des témoignages, — il constitue un curieux chapitre de l'histoire des sciences médicales, — montre qu'il n'en est rien. Si saint Charles Borromée partagea une erreur scientifique de ses contemporains, il fut, en revanche, sur plus d'un point, en matière de prophylaxie, un véritable précurseur.

Le second volume *Science et Apologétique* continue l'étude de problèmes analogues mais plus actuels, selon la même méthode sur laquelle le docte franciscain insiste dans sa préface. Il y proclame avec raison la nécessité d'abandonner ce concordisme universel auquel on s'attachait encore trop il y a quelques années et que représentaient des synthèses aussi vastes que fragiles. Il faut traiter chaque sujet pour lui-même, avec compétence, en laissant à d'autres mieux qualifiés les matières, sur lesquelles on ne peut apporter d'information vraiment personnelle. D'autre part, le P. Gemelli note, fort justement, que l'intérêt s'est déplacé : le mécanicisme ne tient plus le haut du pavé; il est dépossédé par l'idéalisme et c'est à confronter l'interprétation religieuse de l'univers avec ce nouveau favori de la philosophie qu'il faut consacrer ses efforts. L'auteur s'y applique avec succès dans cette nouvelle série d'essais sur *Névrose et santé*, sur *la faillite de l'empirisme psychologique dans l'étude du mysticisme*, sur *la suggestion et l'hystérisme dans les guérisons miraculeuses*, sur *Lourdes et l'Eucharistie*, sur *la formation du caractère*, sur *l'homme primitif, l'intelligence des singes et l'intelligence de l'homme primitif*.

Il est encore plus dans son domaine lorsqu'en un troisième volume il traite des *doctrines modernes sur la criminalité*. Les théories de Lom-

broso ont beaucoup perdu de leur vogue. Néanmoins, on a été amené à tenir compte beaucoup plus que par le passé des antécédents ataviques, des influences pathologiques et à multiplier les intermédiaires entre les personnes absolument saines et celles dont la folie est nettement reconnue. L'ouvrage présente donc son intérêt, non seulement pour l'anthropologiste et le spécialiste des maladies mentales mais aussi pour le philosophe et le moraliste étudiant le problème de la responsabilité humaine.

Ferdinand CAVALLERA.

H. de NOUSSANNE, *Un foyer, un pays, un ciel.* Paris, Calmann-Lévy, 1921.

Autrefois, chacun avait son métier et s'y tenait, en littérature comme dans tout le reste; le poète faisait des vers et le prédicateur des sermons. Nous avons changé tout cela, les genres littéraires se sont mêlés et c'est la mode aujourd'hui que le romancier ne se contente plus d'écrire pour le plaisir de conter, mais pour nous donner son avis sur la religion, sur la politique, sur la morale, enfin sur tout et même sur quelque autre chose : c'est le roman à thèses, ou, comme dit l'autre, « le roman à idées ».

Puisqu'il faut en passer par là, disons cependant qu'il y a « thèse et thèse, idée et idée » et nous avons le droit d'exiger qu'on nous dise des choses raisonnables, voire même qu'on nous les présente sous un jour intéressant.

« Un Foyer, un Pays, un Ciel », autrement dit : la Famille, la Patrie, la Religion; la société repose sur cette triple base. M. Henri de Noussanne le croit, et il croit aussi qu'il est nécessaire de le dire à ses contemporains, parce qu'il y en a beaucoup qui ne le croient plus. Son livre est donc incontestablement bon, puisque « l'idée » qui en fait la substance est l'idée la plus traditionnelle, la plus sociale, et pour tout dire d'un mot, de toutes les vérités que l'âme humaine doit « croire et faire », la plus indispensable.

Lisez ce livre, même si vous n'avez pas besoin, ce que je suppose, d'affermir vos convictions : vous y apprendrez quand même bien des choses, car l'auteur qui a beaucoup vu et beaucoup retenu y a versé une bonne partie de ce qu'il sait sur les hommes et les affaires de son temps. Et puis, le livre est écrit dans une langue élégante et distinguée, nullement tourmentée et obscure. Vous n'aurez pas besoin, comme il arrive aujourd'hui avec tant de romanciers, de recourir au dictionnaire ou de vous mettre la tête entre les deux mains pour suivre le sens des phrases.

Le héros, Morrard, est une espèce de savant, qui a découvert « un procédé de vaporisation par hydrocarbure » — une invention qui doit naturellement renouveler l'industrie métallurgique et la défense nationale, et enfin le monde. Seulement, ce savant est également un imbécile, comme il y en a tant, qui s'est fait voler sa découverte par un industriel d'origine allemande, Weybel. Par suite, il est devenu à peu près fou. Il s'agit de lui rendre la raison, la santé, et d'ailleurs tout ce qu'il avait déjà perdu avant même d'être malade et ruiné par

Weybel. Car Morrard « appartient à cette génération qui a dévoré la France pour faire vivre la République ». Ainsi que tant d'autres, il a cru aux billevesées que cette formule a paru, un moment, résumer : « Plus de famille; point de patrie, nulle religion ».

Son avocat, Nieul, vient demander à un autre savant, Régis, de le recevoir à la campagne. On l'installe à Aumont, près de Senlis, et là, dans la solitude, sous l'influence du grand air, des grands arbres, des champs et d'un certain nombre de braves gens, ses amis, notre homme renaît peu à peu à la vie et même il arrive presque à trouver « ce qui toujours lui manqua : un foyer, un pays, un ciel ».

Toutefois, l'auteur a pensé que son héros, après avoir traversé toutes les fondrières de la vie, lorsqu'enfin « il arrive à la lumière », n'a plus qu'à bien mourir; Morrard expire en baisant la croix.

Comme nous ne pouvons présenter ici même une faible analyse de la trame du roman, ni une peinture des caractères, nous nous contenterons de dire que l'intérêt se soutient dans le récit et que les personnages y sont bien vivants, malgré leur goût pour la dissertation. Puisqu'il s'agit « d'idées », il faut bien les exposer et même instituer autour des controverses.

Germain BRETON.

Les Chefs-d'œuvre méconnus, Paris, Bossard, 1920.

La « *Collection des Chefs-d'œuvre méconnus* » publiée aux éditions Bossard, sous la direction de M. Gonzague Truc, se recommande d'elle-même aux amateurs. Imprimée sur beau vélin, format in-16 grand aigle, au prix de 12 francs le volume, elle veut plaire à l'œil, tout en instruisant. Le contenu est naturellement très éclectique. Nous avons sous les yeux trois volumes : du P. Bouhours, un choix des *Entretiens d'Ariste et d'Eugène;* de Bossuet, les *Lettres sur l'éducation du Dauphin;* de Fénelon, des *Ecrits et Lettres politiques*. Chaque ouvrage est soigneusement édité d'après les meilleures sources, avec des notes à la fin du volume et une introduction qui condense l'essentiel à savoir : M. Redouant pour Bouhours, M. Levesque pour Bossuet, M. Urbain pour Fénelon : ces noms dispensent d'insister et nos lecteurs savent depuis longtemps avec quelle science ces deux derniers éditeurs publient la correspondance de Bossuet. En quelques traits, M. Urbain caractérise la politique de Fénelon et son influence. M. Levesque, non moins bien informé s'attarde un peu trop à l'apologie et à la polémique, dont naturellement Fénelon et M. Bremond font les frais. Il paraît qu'on ne doit pas dire que Fénelon a mieux réussi que Bossuet dans la tâche d'éducateur.

F. C.

LE MOUVEMENT SOCIAL ET L'EGLISE

I

Tout le monde a dans l'oreille cette première phrase d'une brochure fameuse : « Non, je ne croirai jamais que j'écris sur le tombeau de la France ». Parole pompeuse et froide, dictée par l'esprit de parti, trop parée, trop rythmée pour être l'expression sincère de l'amère et suprême douleur qui accable l'homme à la vue de sa patrie expirante. Aussi bien Chateaubriand, quand il prenait la plume pour écrire « *De Bonaparte et des Bourbons* », était peut-être moins touché des malheurs de la France qu'entraîné par l'espoir d'en voir naître le régime nouveau qu'il appelait de ses vœux. Il s'agissait alors de hâter la chute de celui qui avait mis « les générations de la France en coupes réglées comme les arbres de la forêt »; « déjà il était errant, fugitif, sans asile », et l'on allait enfin « pouvoir se reposer de tant d'agitations et de malheurs sous l'autorité paternelle du souverain légitime ».

Pendant plus de vingt ans, un mouvement terrible avait ébranlé l'Europe; les rois, les dynasties, les nations tout entières étaient descendues sur les champs de bataille. On avait vu les bornes antiques des Etats tomber sous le niveau de la conquête, des peuples perdre jusqu'à leurs noms, des races de souverains éphémères passer comme des figurants, la victoire illimitée dans chacune de ses vicissitudes parcourir successivement les capitales de tous les Empires. Les Etats soulevés

jusque dans leurs fondements avaient eu leurs populations entières pour soldats, leurs rois pour généraux et pour ambassadeurs. La guerre enfin avait mis en péril tous les droits, tous les trônes, l'existence même de tous les peuples. Et quand la tempête s'apaisa, plutôt par l'impuissance de l'homme qui l'avait déchaînée à communiquer autour de lui son ardeur de vaincre, que par le triomphe de ses ennemis, on crut que c'était assez, pour restaurer l'ordre en France et en Europe, que cet homme descendît du trône et qu'un homme y montât, en cédant une partie du pouvoir souverain qui lui était attribué.

La Providence ne devait pas remplir les espérances communes des vainqueurs et des vaincus. Après 1815, l'Europe retrouva pour peu de temps son équilibre sous la conduite de ses monarques absolus. Le traité de Vienne n'éteignit pas l'agitation qu'y avait provoquée et entretenue durant un quart de siècle la lutte contre la France révolutionnaire. Le mouvement se transforma et entraîna les peuples à la conquête de la liberté politique. La France n'en resta pas au premier stade du gouvernement parlementaire, à l'alliance de la royauté antique et du suffrage national. Elle se précipita dans la démocratie; l'Europe l'y suivit; et voici qu'au bout d'un siècle, on a vu, dans la plupart des nations, le peuple se gouvernant lui-même par des représentants qu'il est le maître de choisir et de révoquer périodiquement. Tout récemment encore, lorsque de puissantes monarchies ont cédé la place au régime populaire, ce changement s'est fait comme par le cours naturel des événements. L'opinion ne s'en est même pas émue, tant la chose a paru simple; le monde était d'ailleurs sous le coup d'autres soucis et d'une tout autre gravité.

II

Nous sortons à peine, en effet, d'une guerre qui a égalé, dépassé même, par le nombre des victimes, par l'étendue des ruines, toutes les guerres ensemble de la Révolution et de l'Empire. Elle a jeté par terre plus de trônes; elle a broyé et mêlé pour les refondre plus de peuples; le monde entier a dû s'y ranger en deux camps; enfin elle a revêtu, à la honte de la

civilisation, le caractère de la guerre antique, une fureur de dévastation et de carnage qui ne sévissait plus depuis longtemps que chez les peuples *assis à l'ombre de la mort*. La guerre n'a plus le même champ, mais elle n'est pas finie; la paix n'est nulle part rétablie complètement. Les nations qui ne se battent plus sont encore toutes frémissantes des batailles sans fin et sans nom qu'elles se sont livrées; il leur reste de ces mêlées horribles une amertume, une irritation, un regret de n'avoir pu épuiser leur vengeance, qui les tient sur le qui-vive et comme prêtes à courir aux armes. Du reste l'esprit de destruction semble ne s'être détourné de la guerre étrangère que pour animer, au sein de chaque nation, les citoyens les uns contre les autres et allumer la guerre civile.

Comme en 1815, après la secousse formidable donnée à l'Europe, ou, pour mieux dire, à l'univers tout entier, par des luttes gigantesques, la société ne peut plus retrouver son assiette ni rentrer dans ses vieux cadres; elle est en travail pour enfanter un monde nouveau. Mais il ne s'agit plus simplement comme au commencement du dernier siècle, de changements dans la constitution politique des Etats; ce qui est en question, c'est l'ordre social même, ce sont les conditions réputées jusqu'ici les plus nécessaires, les fondements de la société.

Le mouvement date de loin. Il y a déjà trois quarts de siècle, la France qui est destinée à exercer sur l'Europe la suprématie que l'Europe exerce sur les autres contrées de l'univers, parut d'abord n'avoir fait la Révolution de 1848 que pour prendre l'initiative d'une refonte générale de la société. Ce ne fut qu'un rêve du romantisme politique. Mais des éléments de la vie sociale qui n'étaient alors qu'en germe se sont développés, les doctrines d'économie politique se sont éclaircies, précisées, l'expérience a confirmé la justesse pratique de bien des idées où la plupart n'avaient cru voir d'abord que des chimères. La voie est ouverte aux réformes et nul ne saurait en indiquer la limite marquée par la justice.

III

Au-dessus de l'ordre politique et de l'ordre social, il y a l'ordre religieux, la clef de voûte de l'un et de l'autre. C'est à la

religion que l'esprit de réforme s'attaqua en premier lieu et qu'il a fait de tout temps la guerre la plus acharnée. Sans remonter jusqu'au protestantisme dont la doctrine se ramène en somme à la négation progressive de la vérité révélée, et l'effort de propagande, à l'extinction de la vie religieuse, il se forma, au dix-huitième siècle, une vaste conjuration d'écrivains et d'hommes d'état pour abolir le catholicisme, autant dire la religion, puisque le catholicisme est la seule religion qui compte.

Vers la fin du siècle, la théorie passa dans les faits, on sait de quelle manière; elle déchaîna sur notre pays un ouragan si furieux, elle entraîna tant d'excès, elle accumula tant de ruines qu'elle parut aux esprits réfléchis, marquée essentiellement d'un caractère anti-social. Les guides et les chefs de la société recueillirent de cette expérience la conviction que la religion est nécessaire au maintien de l'ordre public. Cependant, ce qu'ils demandent à la religion, ce n'est pas la vérité qui doit « illuminer tout homme venant en ce monde », encore moins un principe de vie pour les institutions et les lois, mais simplement un frein pour les masses encore incapables, pensaient-ils, « de s'élever plus haut que le christianisme ». On conçut en ce temps-là, naïvement, le plan d'une société où la plèbe de l'intelligence se laisserait gouverner par la religion, tandis que l'élite serait émancipée de toute croyance. Mais on ne fait pas à la religion sa part, non plus d'ailleurs qu'à l'incrédulité. La religion est faite pour tout le monde ou elle n'est faite pour personne. L'impiété, elle aussi, aspire naturellement à s'emparer de toutes les âmes; quelle singulière logique d'oser lui dire : « Tu viendras jusque-là et tu n'iras pas plus loin » ! Elle n'a pas eu de peine à renverser la barrière factice qu'une aristocratie philosophique avait tenté d'élever parmi les esprits; elle a pénétré dans les masses; elle y a fait des conquêtes d'autant plus faciles et plus étendues qu'elle y a rencontré l'ignorance comme auxiliaire. Du reste, depuis bien des années, la plupart des hommes qui ont dirigé l'opinion ou détenu le pouvoir ont favorisé cette invasion toujours croissante de l'incrédulité; ils se sont employés résolument à dépouiller le peuple de sa foi antique, persuadés, ils le disaient du moins, qu'ils pouvaient combler le vide que fait dans les âmes la mort de l'espérance chrétienne, avec des promesses meilleures et plus sensibles.

Cependant la religion est le centre de tout, de la vie des nations comme de la vie des âmes. Elle eut jadis sur l'existence civile et politique des nations une telle influence qu'elle en forma pour ainsi dire un seul peuple : on appelait alors cette société des nations, la chrétienté. La France en avait pris la tête et Joseph de Maistre a pu dire : « L'Eglise catholique était une sorte d'ellipse qui avait un foyer à Rome et l'autre à Paris » (1). Ce système religieux, « cet amalgame de christianisme et de politique » qui constituait le monde chrétien, le dix-huitième siècle prit à tâche de le détruire; soustraire les institutions, les lois, les mœurs à l'action du christianisme, telle a été, depuis lors, la pensée dominante de « l'esprit moderne »; maître, depuis l'explosion de 89, du mouvement général des idées et de la marche des événements, il a tout dirigé principalement vers ce but.

Deux hommes, placés, pour ainsi dire, aux deux pôles de la pensée philosophique, ont défini presque dans les mêmes termes le caractère de la politique depuis la Révolution. « Tout ce que nous voyons, écrivait Joseph de Maistre, à une époque où l'Europe semblait près de passer tout entière sous le joug de Napoléon, tout ce que nous voyons n'est qu'une révolution religieuse. Le reste qui paraît immense n'est qu'un appendice » (2).

Proudhon, de son côté, a dit : « L'œuvre suprême de la Révolution, au dix-neuvième siècle, est d'abroger le catholicisme » (3). Tous ceux qui ont mis la main à ce travail de destruction, ne se sont pas proposé de le faire, surtout avec cette netteté farouche d'intention, qu'exprimait l'auteur de *la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise;* beaucoup même s'y sont appliqués tout en s'imaginant y faire obstacle. Ce que l'on peut affirmer, croyons-nous, sans exagération, c'est que la plupart des hommes de pensée ou d'action qui ont exercé, au cours du dernier siècle, une influence prépondérante, ont servi d'instruments à l'œuvre de déchristianisation de la société, volontairement ou sans le savoir, que le résultat le plus net de leurs efforts, de leurs luttes d'opinion ou d'ambition, des lois édic-

(1) Lettre au comte de Blacas, 3 juillet 1811.
(2) Lettre au comte de Blacas, 3 juillet 1811.
(3) *De la justice dans la Révolution et dans l'Empire.*

tées, des changements dans les institutions, dans les constitutions politiques, des guerres civiles et nationales a été « d'abroger le catholicisme » comme principe de l'ordre politique et de l'ordre social, d'éliminer progressivement de la vie publique la religion, de la réduire à n'être qu'une chose toute privée, sans aucun rapport avec le gouvernement des sociétés.

IV

La sécularisation de la société a marché de pair, dans les nations modernes, avec la liberté politique. L'esprit d'indépendance par rapport à la religion a provoqué ou encouragé les revendications de la liberté politique; le développement de la liberté politique, à son tour, a contribué pour une large part, à détacher les esprits de la religion. De là cette opinion fort répandue aujourd'hui que l'établissement de la liberté politique ne saurait être complet ni solide dans une nation dont les institutions et les lois ne sont pas entièrement soustraites à l'influence religieuse, en d'autres termes, que le complément naturel de la liberté politique, c'est la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

La voilà faite, à peu près partout, cette séparation, et partout, elle s'est faite sous l'action progressive des événements. En France quand se rompit le faible lien du Concordat, ce dernier coup ne fut que la déclaration officielle d'un ordre de choses qui s'était établi peu à peu et auquel il ne manquait plus guère que d'être appelé de son vrain nom.

C'est donc à l'appel de la liberté que les nations modernes ont brisé l'union de la société civile et de la société religieuse. Le divorce est accompli, ne sera-t-il que passager ? Les peuples qui ont rejeté la tutelle de l'Eglise « décrivant une courbe rentrante » reviendront-ils, ramenés par la liberté elle-même, se replacer sous l'autorité de celle qui fut leur mère à tous, d'autant plus dociles que leur soumission sera plus éclairée et toute volontaire ? C'était l'espoir de Lamennais, lorsque il y aura bientôt cent ans, il vint préconiser, on sait avec quel accent, dans l'intérêt même de la religion, la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Le catholicisme qui a la puissance de la vérité, la

puissance de l'amour, la puissance de Dieu, triompherait par la liberté; l'Eglise referait, par la liberté, l'unité du genre humain, sous une même loi, dans une même société que n'altéreraient point les différences nationales; l'unité de foi assurerait la royauté spirituelle de l'Eglise et de son chef qui n'auraient que des sujets volontaires. Cette haute souveraineté et la liberté s'allieraient de telle sorte qu'elles seraient le fondement et la condition l'une de l'autre, elles ne pourraient plus exister ni être conçues séparément. La plupart ne virent alors dans cette splendide perspective que le rêve d'un esprit chimérique, et, sans doute, les jours que nous vivons sont encore trop chargés de menaces de mort pour que les esprits s'ouvrent facilement à de si magnifiques espérances. Toutefois il y a maintenant à l'horizon des promesses de vie, des signes de résurrection que l'on n'y voyait pas, du moins aussi éclatants, du temps de Lamennais.

V

La société poursuit, à l'heure présente, dans ses projets de réforme un triple objet. Développer la richesse par le travail, répartir la richesse selon la justice, établir la justice sur la solidarité sociale, voilà le fond du mouvement social actuel. Or, ce triple courant qui entraîne aujourd'hui la société tout entière et qui tend à la transformer de fond en comble, c'est la religion seule qui en est le principe, c'est la religion seule qui peut le soutenir et le diriger, c'est la religion seule qui en assurera le succès, qui fera, autant que le permet l'imperfection inévitable des institutions humaines, du travail, de la justice, de la solidarité, les lois organiques de l'ordre social.

Dès lors, si l'on regarde les choses d'assez haut, on reconnaîtra que l'humanité, malgré toutes les erreurs et toutes les passions qui l'agitent en des sens si divers, est en marche vers un ordre social chrétien. Il faut donc espérer qu'un jour — et ce jour n'est peut-être pas bien éloigné — les peuples renouant avec l'Eglise leur antique alliance formeront de nouveau, sans abdiquer leur indépendance nationale, la société chrétienne.

Le Christianisme n'a pas changé le monde par un bouleversement subit; il s'est condamné à vaincre lentement, patiem-

ment. Ainsi, c'est par de longs combats qu'il parvint peu à peu à rendre leur dignité à l'esclave, au pauvre, au travailleur manuel, si longtemps foulés aux pieds par la civilisation ancienne et par la barbarie. De là, dans les siècles chrétiens du moyen âge, ce mélange, au premier aspect, si déconcertant de vertus héroïques et de passions violentes, d'institutions admirables et de coutumes barbares. Loin de rendre le Christianisme responsable de tous les désordres d'un temps où il semble à distance qu'il gouvernait sans conteste la société, on ne saurait trop le louer d'avoir remporté tant de triomphes sur des âmes naturellement si rebelles à sa loi.

Le Christianisme a déposé dans le sein de l'humanité comme un ferment de progrès toujours en action, le principe évangélique du dévouement qui anime, peut-être plus qu'aucune autre, la société moderne. Sans doute, il n'y est pas seul; le principe de l'égoïsme, de l'exploitation de tous au profit de chacun qui domina le monde païen, subsiste toujours. De là, dans la société, même après dix-neuf cents ans de christianisme, deux puissances qui luttent perpétuellement : la civilisation et la barbarie; la civilisation est tour à tour victorieuse et vaincue. Toutefois l'humanité régénérée par le Christ, malgré ses déchéances temporaires, poursuit sa marche vers une vie sociale meilleure et plus heureuse.

Le grand problème dont se sert en ce moment la Providence pour tenir en haleine la société et la pousser sur la voie du progrès, c'est l'organisation du travail. Or la société ne saurait en trouver la solution équitable qu'en s'inspirant des principes chrétiens. Si elle s'écarte de la vérité évangélique, quoi qu'elle puisse tenter, elle n'aboutira qu'à ramener, sous une forme à peine adoucie, l'esclavage antique. En effet, quand elle renonce au libéralisme économique, c'est pour se jeter dans le socialisme; mais, sous ces deux régimes tout opposés qu'ils soient, le travailleur n'est qu'un esclave. L'économie libérale ne connaît d'autre loi que celle de l'intérêt personnel, c'est-à-dire du plus insatiable des maîtres; elle abandonne le sort des travailleurs à tous les hasards d'une concurrence illimitée. Le socialisme supprime la concurrence, mais en faisant de l'organisation du travail une prison qui nourrit ses prisonniers; il demande aux travailleurs d'échanger leur liberté contre l'assurance du pain quotidien.

Selon la doctrine chrétienne, il y a une loi primordiale qui domine tout le système du travail, c'est qu'il faut, avant tout, sauvegarder la liberté et la dignité du travailleur. Tout ce qui porte atteinte à ces deux privilèges est la violation d'un droit absolu, inaliénable. Voilà le principe dont les applications multiples, et, pour ainsi dire, sans cesse croissantes, formeront peu à peu la doctrine du catholicisme social et constitueront, croyons-nous, dans l'avenir, le code du travail.

Le travail produit la richesse qui est un don de Dieu à l'homme pour le rendre plus libre, plus grand, meilleur, plus homme enfin. De là, dans l'usage et la répartition de la richesse, deux conséquences également consacrées par la justice. Premièrement, le riche n'est pas riche pour lui seul, et, secondement, la richesse est un bien dont il faut que chacun ait sa part.

La richesse a pour but d'affranchir l'homme; ce rôle, elle ne doit pas le remplir simplement au profit de celui qui la possède. Elle lui est donnée pour lui et aussi pour les autres. Le riche a une fonction sociale; la Providence l'a préposé comme un administrateur à la gestion des biens qu'elle lui confie pour l'avantage de la société; la richesse est entre ses mains un fonds qu'il est chargé, dans la tâche commune du genre humain, d'exploiter pour le bien et le progrès de tous.

Tel est le caractère essentiel et principal de la richesse selon la doctrine catholique.

Sans doute, la plupart des esprits, même à la lumière de la vérité évangélique, n'ont eu qu'un sentiment obscur, incomplet, du rôle social de la richesse, des charges qu'elle impose à celui qui la possède envers ses semblables. Toutefois, ce sentiment, même imparfait, a suffi pour ôter à la richesse, dans la société chrétienne, ce caractère d'égoïsme âpre et brutal qui en faisait, dans l'antiquité, un instrument de jouissance sans frein pour un petit nombre d'individus, de violence et d'oppression pour le reste de l'humanité. Le christianisme a répandu dans les cœurs assez de justice et de charité, non pas certes pour guérir tous les maux qui naissent de la cupidité, mais du moins pour inspirer à la société, dans son ensemble, le désir sincère d'y appliquer les remèdes nécessaires, un esprit de famille qui est allé toujours croissant, qui n'a jamais été

plus vivant, plus actif que de nos jours. « En aucun temps, a écrit Léon XIII, le sentiment de la fraternité humaine n'a pénétré plus avant qu'aujourd'hui dans les âmes, et aucune époque n'a vu l'homme plus attentif à s'enquérir de ses semblables pour les connaître et les seconder ». C'est la marque indélébile du Christ sur une civilisation qu'il a faite, le levain de charité que l'Evangile a mis dans le sang des peuples, et qui les agite avec plus de force que jamais à l'heure où ils semblent vouloir échapper à son autorité.

VI

Rien de plus simple que d'affirmer en principe que tous les rapports sociaux doivent être réglés selon la justice et l'on ne fait qu'énoncer un truisme, en disant que la justice exige de faire à chaque membre de la société, dans le fonds commun de la richesse, la part qui lui revient. La justice, invariable dans son principe, varie dans les prescriptions, comme la vie dans ses manifestations et ses besoins. Lorsque saint Paul renvoie à Philémon l'esclave Onésime qui s'était enfui et qu'il venait de baptiser, il lui recommande de le traiter en frère, mais il ne lui impose pas l'obligation de l'affranchir. Aujourd'hui nul ne pourrait, sans commettre un crime, confisquer à son profit le travail et la liberté de son semblable.

Il y a donc des droits et des devoirs qui varient avec les conditions et les éléments de la société. Le code de la justice sociale se précise et s'étend peu à peu, et la première loi qu'elle nous impose, c'est de nous mettre au pas de la Providence. Qu'est-ce à dire ? Qu'il n'y a qu'à laisser les choses s'arranger toutes seules ? Non certes; seulement ce n'est qu'à la longue et d'après les leçons de l'expérience que se peuvent définir les règles pratiques de la justice.

C'est ainsi qu'a procédé le Christianisme. Il n'a pas fait l'humanité de toutes pièces et d'un seul coup; il suit la société dans son évolution; à chaque étape, selon les formes qu'elle revêt, selon les institutions qu'elle se donne, le Christianisme se contente de lui dire quelles applications elle peut et doit faire du principe de justice. Tout en préconisant le même idéal, tout

en déposant dans les âmes un secret instinct de perfection qui se déploie dans tous les temps, parmi l'élite de ses fidèles, en vertus sublimes, il a une jurisprudence qui tient compte de l'ignorance de la masse et surtout des éléments constitutifs de la société propres à chaque époque et à chaque pays.

C'est sous l'inspiration de ce principe et l'action constante de la Providence que s'est peu à peu améliorée la condition du travailleur. Suivez le peuple depuis l'aurore de la civilisation, c'est-à-dire depuis l'apparition de l'Evangile. Au sortir des mains païennes, il s'appelle esclave, puis serf; aujourd'hui, il porte le nom de travailleur libre et de citoyen. Suivez de même l'histoire du riche; il s'est appelé le maître puis le seigneur; il s'appelle aujourd'hui patron et citoyen. Ainsi Dieu a voulu amener au même point le maître et l'esclave antiques. Les voilà en face l'un de l'autre, revêtus du même titre, et, théoriquement du moins, des mêmes droits, destinés vraisemblablement à se rapprocher encore l'un et l'autre d'un niveau commun « où toutes les conditions, selon le mot de Bourdaloue, deviendront à peu près semblables ».

VII

C'est aujourd'hui un sentiment général, instinctif chez le grand nombre, raisonné parmi ceux qui réfléchissent, que la solidarité qui lie les hommes entre eux dans la production de la richesse, doit servir de base aux lois que l'on établit pour en assurer la juste répartition. Toutefois, si l'on ne remontait pas au delà du prétendu principe de la doctrine solidariste : « Tout ce que l'on est et tout ce que l'on possède est un don et doit être donné », il faudrait dire avec Renan, que « l'édifice de la société humaine porte sur un grand vide » (1). Que l'homme reçoive, en grande partie, de la société, de ceux qui l'ont précédé dans la vie ou de ses contemporains, tous les biens dont il jouit, c'est un fait; que ce qu'il a reçu comme un don, d'autres, à leur tour, aient le droit, pour cette seule raison, de le recevoir de lui, rien de moins logique. Le droit ne saurait naî-

(1) Préface du *Prêtre de Némi*.

tre d'un fait; l'on ne conclut pas de ce qui est à ce qui doit être. Si l'on néglige de rattacher la solidarité sociale à la volonté souveraine de Dieu, créateur et législateur de la société, les lois qu'on en déduit ne sont pas avouées par la raison. C'est Dieu qui nous a faits ce que nous sommes, êtres sociaux, c'est Dieu qui a voulu que nous vivions les uns des autres et donc les uns pour les autres; ôtez cette volonté souveraine de Dieu : nos droits et nos devoirs réciproques sont sans fondement.

Il faut aller plus loin. Cette tendance d'unité qui est au fond de toutes les institutions sociales, qui meut, à leur insu, particulièrement à notre époque, toutes les âmes et tous les peuples, c'est le Christ surtout, celui qui a dit : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » — « Un seul troupeau, un seul pasteur », qui l'a mise au cœur de l'humanité, et c'est grâce au Christ, à la parole, à la lumière, à la charité du Christ que la justice se dégage de la main du temps. La parole du Christ qui règle en définitive la vérité sociale possède un organe vigilant : il indique, il circonscrit le terrain où l'on peut l'entendre, il définit les règles de la justice, la décrète, l'impose. Ainsi il n'y aura jamais d'autre base de la civilisation que l'Evangile, pas d'autre architecte suprême de l'ordre social que l'Eglise de Jésus-Christ. Le monde qui cherche à se constituer dans la justice n'y réussira qu'en acquiesçant à cette parole d'un Père de l'Eglise : « Le Christ est la solution de toutes les difficultés ».

Voilà nos raisons d'espérer que le temps vient et qu'il est proche où l'Eglise reprendra la direction de la société moderne et voilà nos raisons d'agir, de travailler, parce qu'enfin Dieu veut bien avoir besoin de la plus faible de ses créatures, pour hâter ce triomphe de l'Eglise. L'état de choses actuel ne nous impose point des obligations inconnues de nos aïeux dans la foi. Les épreuves d'aujourd'hui ne sont que les épreuves d'hier se continuant sous une autre forme; il ne tient qu'à nous d'en sortir avec honneur comme nos pères en sont sortis. Et puis, nous n'en pouvons pas douter, il y aura dans le monde, quand il le faudra, comme une main nouvelle; elle y fera des œuvres nouvelles, les œuvres dont le monde a besoin. Elle portera les peuples à des entreprises qu'ils n'avaient point imaginées; elle donnera aux problèmes qui les tourmentent des solutions lo-

giques et pourtant inattendues; elle les ramènera par des routes qu'ils ne connaissaient plus, au point d'où les écartaient leurs passions, leur ignorance et où les pousse l'instinct même de leur conservation.

La parole est aux événements et donc à la Providence.

Germain BRETON.

UNE LETTRE INÉDITE DE FÉNELON

SUR LE JANSÉNISME

On connaît l'œuvre de Fénelon dirigée contre le jansénisme : elle est considérable. L'édition de Versailles y consacre sept volumes in-8° (t. X à XVI), et encore n'a-telle pas tout publié. Depuis l'apparition du fameux cas de conscience, en 1702, jusqu'à la fin de sa vie, l'archevêque de Cambrai ne cessa de lutter, d'écrire contre une erreur qu'il regardait comme un péril redoutable pour le christianisme. En dehors de ses lettres pastorales et des nombreux écrits composés à leur occasion pour le public, Fénelon a adressé à des particuliers de nombreuses lettres pour les mettre en garde contre cette doctrine ou pour leur fournir des arguments contre les subtilités des théologiens du parti, nombreux dans les Flandres. Ces lettres sont moins connues; elles sont loin d'avoir été toutes réunies dans l'édition de la Correspondance publiée en 1827-1829; il en existe un bon nombre, dispersées dans des collections privées, qui ne sont point venues entre les mains des premiers éditeurs, et qui, depuis, ont paru dans des Revues diverses ou sont restées inédites.

C'est une de ces lettres inédites qui nous a été communiquée par MM. Pearson, de Londres, et que nous publions ici. Le nom du destinataire n'est point marqué. Mais elle est adressée, semble-t-il, à un chanoine de Leuze, résidant à Mons, nommé Robert. Quelques lettres figurant dans l'édition de Versailles (t. III, pp. 5 et 8), sans nom de destinataire, nous paraissent adressées à ce même personnage. On en trouve d'autres, mais celles-là avec leur suscription : « A. M. Robert, chanoine de Leuze, à Mons », dans un petit volume (1) publié par

(1) Voici le titre complet de ce petit volume : *Lettres inédites de Fénelon, archevêque de Cambrai*. publiées par l'Illustrissime et Révérendissime chanoine X. Barbier de Montault, du chapitre de la Basilique sacrosainte d'Anagni, commandeur de l'ordre du Saint-Sépulcre, officier d'Académie, correspondant du ministère de l'Instruction publique pour les travaux historiques, etc.; Paris, E. Repos, libraire-éditeur. » L'auteur s'est si bien perdu dans la forêt de ses titres qu'il tenait à nous signaler qu'il a oublié de nous indiquer ce qui nous intéresserait davantage : la date de sa publication.

M. X. Barbier de Montault, en 1863. Fénelon encourageait ce zélé défenseur de la bonne doctrine dans un milieu très janséniste et lui suggérait les réponses à faire aux subtilités des docteurs du parti. Ils cherchaient à tirer saint Augustin à leur sentiment. C'est contre les interprétations erronées de la pensée augustinienne que Fénelon défend ici la liberté. Cette lettre est assez claire pour n'avoir pas besoin de notes explicatives. L'archevêque de Cambrai se réfère surtout aux chap. 9 et 10 du Livre V de la *Cité de Dieu*, de saint Augustin.

E. Levesque.

A Cambrai, 23 novembre 1703.

1°. — Il y a, Monsieur, selon saint Augustin (*De Civ. Dei*, l. V) deux sortes de nécessités à distinguer. L'une pourrait tomber sur les actes commandés par notre volonté aux autres puissances. *Multa enim facimus, quæ, si nollemus, non utique faceremus* (c. x, 1). L'autre tomberait sur les actes propres à la volonté, c'est-à-dire sur le vouloir même. *Quo primitus pertinet ipsum velle : nam, si volumus, est; si nolumus, non est; non enim vellemus, si nollemus.* Ce Père soutient que ni le destin, ni l'influence des astres, ni la prescience de Dieu n'impose aucune de ces deux nécessités à l'homme; et il oppose également à ces deux espèces de nécessités la notion vulgaire d'une liberté, par laquelle la volonté a en son plein pouvoir le choix ou décision entre le vouloir et le non vouloir, entre vouloir ceci et vouloir cela, sans y être déterminée par aucune cause distinguée d'elle.

2°. — Il nie la première espèce de nécessité qui tomberait sur les actes commandés par la volonté aux autres puissances et qui composent la bonne ou la mauvaise vie, en disant : *Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate... manifestum est voluntates nostras quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse... Multa enim facimus quae, si nollemus, non utique faceremus* (c. x). Vous voyez qu'il n'a point d'autre idée d'une action libre que celle d'une action qui est en notre pouvoir, pour la faire ou ne la faire pas : *In nostra potestate.* En cet endroit, il cite l'exemple de la nécessité de la mort. Or, il est évident que, s'il n'y avait dans l'état présent que des grâces efficaces par elles-mêmes, c'est-à-dire par

leur propre essence pour chaque acte particulier, *ad singulos actus*, il s'ensuivrait que tout homme qui n'aurait point dans le moment A la grâce efficace pour un tel acte précis serait actuellement sans grâce pour cet acte et, par conséquent, que l'acte ne serait non plus en son pouvoir qu'il est en son pouvoir d'éviter la mort. Au contraire, celui qui aurait actuellement dans le moment A la grâce efficace pour un tel acte précis n'aurait point le non-acte en son pouvoir. Rien n'est moins en notre pouvoir que de violer l'essence des choses : *Secundum id quod magis nos delectat operemur necesse est.* La nature seule sans grâce pour un tel acte précis ne peut rien pour cet acte surnaturel et quand la grâce efficace pour cet acte précis arrive, le non-acte est incompossible avec elle, selon le système des défenseurs de Jansénius. Ainsi, selon eux, les actes que la volonté doit ou ne doit pas commander aux autres puissances ne sont pas plus en notre pouvoir que la mort et la vie. Saint Augustin soutient, au contraire, que ces actes sont au pouvoir de notre volonté. *Quæ non est in nostra potestate... manifestum est voluntates nostras... sub tali necessitate non esse* (x, 1).

3°. — Il continue à exprimer la liberté de ces actes commandés, en disant : *Sunt igitur nostrae voluntates, et ipsae faciunt quidquid volendo facimus, quod non fieret si nollemus... Nam si voluntas tantum esset, nec posset quod vellet, potentiore voluntate impediretur* (x, 1). En effet, il était capital pour les mœurs d'établir que ni le destin, ni les astres, ni la prescience divine n'empêchent point que ces actes commandés ne soient *en notre pouvoir*, en sorte que notre volonté en soit responsable.

4°. — Quand ce Père dit : *Ipsum velle... si volumus, est; si nolumus, non est. Non enim vellemus, si nollemus*, il faut bien se garder de croire qu'il se réduise, dans une matière si sérieuse et si fondamentale, à une proposition que l'Ecole nomme *identique et nugatoire*. Ce retranchement dans un jeu de mots puéril serait ridicule et scandaleux. Qui est-ce qui a pu jamais douter que les causes qui produiraient notre vouloir ne nous feraient point vouloir sans que nous voulussions ? Saint Augustin ne pense pas seulement que ses adversaires puissent jamais révoquer en doute cette vérité palpable. Il la suppose et il suppose qu'elle est pareillement supposée par eux. Voici comment il

parle décisivement : *Atque in his quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae si subderentur necessitati* (c. x, 1). Vous voyez qu'il s'agit, entre saint Augustin et ses adversaires qu'il réfute, de nos vouloirs qui étaient supposés, de part et d'autre, de véritables *vouloirs*. Il n'était question que de savoir s'ils étaient nécessités et ce Père prouve qu'ils ne sont point nécessités, parce que nous ne les formons que quand notre volonté choisit d'elle-même de les former.

5°. — Ce Père, pour exclure toute simple nécessité, avait exclu ce que les stoïciens nommaient le *destin* et qui était, selon eux-mêmes, une volonté invincible de Dieu souverain. *Dei summi tribuunt voluntati... cujus potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur* (c. viii). Selon les défenseurs de Jansénius, la grâce efficace, par sa propre essence, ne serait pas une cause moins invincible de notre vouloir que le destin des Stoïciens. Ainsi, selon l'idée de saint Augustin, l'une des deux causes nécessitantes de notre vouloir ne doit pas être moins rejetée que l'autre. Il paraît que les Stoïciens croyaient non seulement que le destin, en nécessitant les hommes, ne leur ôte point le vouloir, mais encore leur laisse un vouloir libre et non nécessité en certaines choses. *Et Stoïci, ut non omnia necessitate fieri dicerent, quamvis omnia fato fieri contenderent* (ix, 1). On n'a qu'à lire les ouvrages des philosophes stoïciens qui nous restent, comme Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, on y trouvera à chaque page des preuves démonstratives que ces philosophes croyaient que le destin, en nécessitant les volontés des hommes, ne les empêchait point de vouloir ce qu'ils veulent. Si saint Augustin leur avait imputé le contraire, on ne pourrait éviter de l'abandonner dans un point si insoutenable, mais c'est le comble de l'absurdité que de lui imputer une chose si absurde.

6°. — Quand saint Augustin parle ainsi : *Si volumus, est; si nolumus, non est, non enim vellemus si nollemus*, il faut donc écarter le sens identique et nugatoire qui n'est pas un sens en cette occasion. Il faut s'attacher à l'idée de liberté pour le mérite et pour le démérite, que saint Augustin a tant inculquée et qu'il assure être uniforme dans tout le genre humain, depuis les bergers qui chantent sur les montagnes jusqu'aux ministres qui

enseignent la religion dans les temples. (*De duabus animabus contra Manichaeos*, XI), savoir la liberté par laquelle on peut ne faire pas ce qu'on fait. Il faut se fixer à dire, avec ce Père, que la volonté, quoiqu'elle voulût bien vouloir, ne serait plus libre, ni responsable de son vouloir, si son vouloir même était nécessité par une cause distinguée d'elle, quelle qu'elle pût être (*De lib. arbitrio*. III, c. III). Autrement, il serait inutile et ridicule de dire que la volonté ne voudrait pas ce qu'elle voudrait. Il est vrai que son vouloir serait en elle, mais il ne serait point à elle, c'est-à-dire dépendant de son choix. Il dépendrait uniquement de cette cause supérieure qui en déciderait seule. Aussi pour donner un sens sérieux aux paroles de saint Augustin, il faut l'entendre comme s'il disait : « Notre vouloir est prêt quand nous voulons, et il ne vient point quand nous ne voulons pas, parce qu'il est entièrement au choix de notre volonté de le former ou de ne le former pas ». Ce sens n'est pas identique et nugatoire comme l'autre. Il est fondé dans les idées et dans les expressions naturelles de tout le genre humain. Il explique tout et décide clairement le véritable état de la question contre les adversaires de saint Augustin.

7°. — C'est ce que saint Augustin explique clairement par ces expressions : *Quod si ita est, nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium voluntatis*, « quod si concedimus, *inquit*, omnis humana vita subvertitur, frustra leges dentur, frustra, etc., » (c. IX, 2). Le terme d'*arbitre* est synonyme avec celui de *choix*. Ainsi notre vouloir n'est laissé à notre *libre arbitre* qu'autant qu'il est laissé à notre *libre choix* de le former ou de ne le former pas. C'est forcer les termes les plus décisifs et s'en jouer indignement que de leur donner une signification moins forte et moins étendue. En vain nous avons des lois, des louanges, des corrections, etc., si notre vouloir même est décidé par une cause différente de notre volonté propre. Aussi lorsque saint Augustin dit : *nihil est in nostra voluntate*, c'est précisément comme s'il disait : rien n'est à notre choix pour en former le vouloir ou pour ne le former pas. En ce sens très sérieux et très décisif il est vrai que nous ne voulons que quand et autant que nous voulons, parce que c'est notre volonté qui, sans être décidée par aucune autre cause distinguée d'elle, se décide elle-même pour former chaque vouloir ou pour ne le former pas.

C'est encore en ce sens qu'il faut entendre ces paroles : *Sic etiam, cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus* (x, 1). C'est par un libre choix que nous préférons le vouloir au non-vouloir quand nous voulons actuellement quelque chose dans l'état de la vie présente. Nous ne pouvons pas ne point vouloir ce que nous voulons actuellement dans un certain moment précis. Mais nous le voulons librement parce que nous choisissons actuellement de le vouloir sans y être déterminés par aucune autre cause que notre volonté. C'est le *choix* ou *arbitre* de notre volonté qui décide. Ce choix ou arbitre est libre, parce que nulle autre cause ne lui donne la décision. Quand saint Augustin parle en ces termes : *Et voluntate nos facere quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus* (c. IX, 3), il veut, sans doute, exprimer la certitude que tous les hommes, sans en excepter ni les Stoïciens, ni les astrologues, ni même les Manichéens ont par conscience que leur propre vouloir est toujours laissé à leur propre choix pour le former ou ne le former pas, et qu'il n'est décidé par aucune autre cause. C'est à cette certitude intime et invincible du fond de la conscience que saint Augustin rappelait ses adversaires pour les convaincre du libre arbitre qui était en eux.

8°. — Il est vrai que ce Père parle d'une nécessité que nous venons de toucher en rapportant quelques-unes de ses paroles, et qui est infiniment différente de celle qu'il a d'abord exclue, tant des actes commandés par la volonté aux autres puissances que des actes propres de la volonté même. Cette seconde espèce de nécessité n'est que conséquente et identique, comme parle l'Ecole. *Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat... Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire; sicut nec potestas ejus minuitur, cum dicitur falli morique non posse... Sic etiam cum dicimus necesse esse ut, cum volumus, libero velimus arbitrio; et verum procul dubio dicimus et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subjicimus quae adimit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates et ipsae faciunt quidquid volendo facimus, quod non fieret si nollemus* (x, 1).

1. Il oppose cette espèce de nécessité à cette autre nécessité qu'il avait déjà expliquée comme une nécessité toute simple et sans contrainte. *Voluntates ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati* (X, 1). Cette première nécessité, selon la supposition que saint Augustin rejette, ferait que l'homme serait nécessité à vouloir, comme il est nécessité à mourir. Il voudrait l'objet de son vouloir et il voudrait son propre vouloir même. Mais une cause invincible le nécessiterait à vouloir comme une cause invincible nous nécessite à mourir. C'est à cette nécessité sans contrainte qu'il oppose une seconde espèce de nécessité. La première, quoique exempte de toute contrainte, détruirait selon lui la liberté; mais pour la seconde nécessité, saint Augustin serait fort étonné si quelqu'un craignait qu'elle pût ôter la liberté de notre volonté à l'égard de son vouloir.

2. Il compare cette espèce de nécessité à celle par laquelle nous disons que Dieu étant supposé immortel et infaillible, il ne peut ni mourir ni se tromper. Il remarque seulement que ce n'est pas un défaut à craindre en Dieu que la nécessité de ne mourir et de ne se tromper jamais.

3. Il explique décisivement et sans ombre d'équivoque ce qu'il entend par cette seconde espèce de nécessité qu'il ne craint point pour le libre arbitre. *Il est nécessaire que quand nous voulons nous voulions par un choix libre*, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que nous voulions une chose quand nous en avons le vouloir actuel et comme le vouloir que nous avons en cette vie est un vouloir au choix de notre volonté, il s'ensuit que quand nous choisissons actuellement de vouloir une chose, il est nécessaire que nous la choisissions dans cet instant-là. En un mot, nous ne saurions ne pas choisir ce que nous choisissons actuellement, quoique nous le choisissions sans y être déterminés par aucune cause distinguée de notre volonté. Il est impossible que le vouloir et le non-vouloir du même objet se trouvent ensemble dans le même moment. Comme il est impossible que Dieu soit Dieu infiniment parfait, immortel, infaillible, etc., et qu'il se trompe, de même il est impossible qu'une volonté ne choisisse pas de vouloir ce qu'elle choisit actuellement. Voilà la nécessité conséquente et identique par laquelle il est impossible de joindre ensemble les deux contradictoires. Voilà une nécessité beaucoup moindre que la nécessité antécédente sans contrainte que saint

Augustin a expliquée quelques lignes au-dessus. Voilà une nécessité qui s'accommode parfaitement avec le libre arbitre, quoique l'autre ne s'y accommode nullement.

4. Si vous faisiez dire à saint Augustin que la nécessité qui nous déterminerait à vouloir ne blesserait en rien le libre arbitre, vous confondriez cette nécessité avec la première qu'il reconnaît incompatible avec la liberté et vous le réduiriez à se contredire lui-même. Vous supposeriez une nécessité antécédente imposée à la volonté à l'égard de son propre vouloir par une cause distinguée d'elle et vous supposeriez que cette nécessité est aussi invincible que celle qui empêche Dieu de mourir et de se tromper. Ce serait faire dire à saint Augustin une impiété encore plus folle que toutes celles qu'il veut réfuter. Il faut donc évidemment que la première espèce de nécessité soit à la vérité antécédente, mais simple, sans contrainte et néanmoins incompatible avec la liberté, et que la seconde soit purement *identique et conséquente*, en sorte qu'elle puisse être aussi invincible que l'immortalité et l'infaillibilité de Dieu, sans nuire au libre arbitre.

9°. — Saint Augustin veut renverser l'argument de Cicéron qui disait qu'un enchaînement certain de causes détruirait la liberté. Il nie cette conséquence. *Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio* (c. IX, 3). Voici tout le raisonnement de ce Père :

1. Il dit que nos volontés même sont au rang des causes qui sont dans cet ordre certain. *Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt* (IX, 3). En effet, nos volontés produisent non seulement d'une façon immédiate leurs propres vouloirs, mais encore tous les actes des autres puissances qui sont commandés par elle. Voilà ce que saint Augustin suppose comme une vérité dont aucun de ses adversaires n'oserait douter.

2. Ce Père suppose encore que la prescience de Dieu n'est cause de rien, qu'elle n'influe en rien, qu'elle ne prévient rien et qu'elle ne fait que voir conséquemment la futurition de son objet, qu'elle suppose sans le déterminer. *Quia valituras atque futuras esse praescivit, etc... Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit* (c. 10). En toute rigueur de dialectique la particule négative *non* tombe sur ces

deux termes *ideo* et *quia*. Aussi elle nie absolument que la prescience de Dieu influe en rien comme cause ou raison de la futurition d'aucun de nos vouloirs. La liberté que les adversaires de saint Augustin niaient était celle qu'il affirmait. Or, est-il qu'il établit avec la prescience divine un vouloir qui n'est nécessité par aucune cause distinguée de la volonté. Donc c'est précisément cette liberté que les adversaires de ce saint Docteur révoquèrent en doute.

3. Remarquez qu'il établit la même liberté pour tous les vouloirs de l'homme en tout état, tant pour les enfants d'Adam depuis son péché que pour Adam innocent. Il l'établit autant à l'égard de la prescience de Dieu que contre le destin ou contre les influence des astres. Enfin, il ne concilie la prescience de Dieu sur la liberté de l'homme qu'en soutenant que la prescience suppose la décision ou choix libre de la volonté sans causer cette décision. Il représente cette prescience comme une vue nue et simple d'une futurition qu'elle ne fait pas plus que l'œil du spectateur fait le tableau qu'il voit, une prescience qui n'est cause en aucun genre de causalité, ne peut nécessiter en aucun genre. Elle est donc bien éloignée de ne laisser à la volonté qu'un simple vouloir non contraint, puisqu'il est évident qu'elle lui laisse, selon saint Augustin, la pleine décision pour vouloir ou ne vouloir pas.

4. Saint Augustin se borne à vouloir que la prescience de Dieu ne puisse être fautive. En effet, si elle l'était, Dieu ne serait pas Dieu, car il ne serait pas infiniment parfait. Il y a donc, en ce sens, une impossibilité absolue, mais purement conséquente qu'une chose soit future, dès que Dieu la voit comme telle. La prescience ne faisant que supposer son objet sans en être cause en aucune façon, elle le laisse tel qu'elle le trouve. Cet objet était par lui-même une futurition d'un vouloir libre, la prescience laisse ce vouloir futur aussi libre qu'elle l'a trouvé.

Vous pouvez remarquer que saint Augustin parlant de la prédestination dit souvent qu'elle ne détruit non plus la liberté de l'homme que la prescience divine parce que Dieu en prédestinant ne fait que prévoir ce qu'il fera ou en nous avec nous en nous fortifiant, ou en nous sans nous en nous enlevant à la tentation, en nous faisant mourir dans un moment qui fixe à jamais notre bonne volonté.

Vous pouvez remarquer aussi que saint Augustin disputant dans ses livres du *Libre arbitre* et ailleurs *Contre les Manichéens* pour défendre la liberté, ne donne jamais qu'une seule idée du libre arbitre pour l'état présent comme pour celui d'innocence. Cette idée est toujours celle d'un parfait et actuel pouvoir dans la volonté pour choisir le vouloir ou le non-vouloir sans y être déterminé par aucune cause distinguée d'elle. Alors ce Père avait un principe de demi-pélagianisme qui lui faisait attribuer au libre arbitre seul le commencement et le point décisif de tout mérite et de tout démérite. Cependant, il ne laissait pas de dire alors contre les Manichéens, comme il le disait contre les demi-pélagiens à la fin de sa vie : *Ipsum velle, cum volumus, est; cum nolumus, non est* (*De Civ. Dei*, V, x, 1). Sans doute, ces paroles ne se bornaient pas au sens d'une liberté identique. Car il croyait qu'une liberté d'entière indifférence était essentielle pour trouver la vraie source du mérite ou du démérite, pour discerner les bons et les méchants. Ces expressions : la *volonté veut quand elle veut*, etc., signifiaient donc alors dans saint Augustin que le vouloir ou non-vouloir est laissé au pur choix de la volonté. Je conclus qu'il est naturel que ces expressions aient le même sens dans tous les autres.

BOURSES ET SUBVENTIONS EN FAVEUR DE L'ENSEIGNEMENT LIBRE

La question des subventions et des bourses en faveur de l'enseignement libre se présente sous des aspects différents suivant qu'il s'agit d'établissements de l'enseignement primaire, de l'enseignement secondaire, de l'enseignement supérieur ou de l'enseignement technique. Il convient donc d'examiner à part chacune de ces catégories d'établissements.

I. — ENSEIGNEMENT PRIMAIRE.

La jurisprudence du Conseil d'Etat semble aujourd'hui fixée en ce sens que les communes ont parfaitement le droit de voter des secours en faveur des élèves indigents des écoles publiques ou privées, ou même de rétribuer le personnel de ces dernières écoles à un autre titre que celui de l'enseignement, mais qu'il leur êst interdit de subventionner les écoles elles-mêmes.

1°. — Les communes, dit d'abord le Conseil d'Etat, ont le droit de voter des secours en faveur des élèves indigents des écoles privées, à condition que ces secours ne diminuent en rien les charges desdites écoles.

Certains préfets avaient contesté ce droit sous le prétexte qu'aucun organisme ne peut légalement être substitué au bureau de bienfaisance pour distribuer des secours aux enfants

indigents. Le Conseil d'Etat a répondu (1) qu'un conseil municipal ne saurait, il est vrai, sans excéder ses pouvoirs, empiéter sur les attributions des autorités chargées de la gestion des services scolaires et des services d'assistance, tels que la caisse des écoles et le bureau de bienfaisance, en créant une organisation contraire à la législation spéciale sur ces matières, mais qu'aucune disposition de loi ne fait obstacle à ce que ce conseil municipal, qui, aux termes de l'article 61 de la loi du 5 avril 1884, règle par ses délibérations les affaires de la commune, vote un crédit destiné à allouer des secours en nature au profit des élèves indigents de toutes les écoles, publiques ou privées, et mette cette somme à la disposition du maire, appelé par l'article 90 de ladite loi à l'exécution des délibérations municipales. Le maire n'empiète ainsi, ni sur la spécialité des bureaux de bienfaisance, chargés par la loi de distribuer des secours à domicile, ni sur celle de la caisse des écoles, qui a uniquement qualité pour favoriser la fréquentation de l'école publique (2). Il en serait absolument de même si la distribution des secours était réservée à une commission municipale scolaire (3).

A supposer qu'une commune veuille user de ce droit d'accorder des secours aux enfants indigents des écoles, pourra-t-elle réserver ces secours aux seuls élèves des écoles publiques et ne pas s'occuper des élèves des écoles privées ?

L'administration semble repousser toute exclusivité dans les secours, qu'ils soient attribuées par les communes ou qu'ils le soient par les bureaux de bienfaisance (4). Ainsi M. Briand, alors président du Conseil et ministre de l'Intérieur, répondant à une interpellation de M. l'abbé Gayraud, au sujet d'un crédit ouvert par une commune au profit des seuls élèves d'une école privée, disait : « Quand il s'agit de secours à attribuer sur les fonds communaux, aucune distinction ne peut être légalement

(1) Arrêts du 11 février 1916 et du 21 novembre 1919 (*Recueil des arrêts du Conseil d'Etat*, 1916, p. 75 et *Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*, 1919, p. 517).
(2) Arrêt du Conseil d'Etat du 22 mai 1903. (*Recueil*, 1903, p. 390 et *Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*, 1903, p. 508.
(3) Arrêt du Conseil d'Etat du 26 mai 1915. (*Recueil*, 1915, p 101).
(4) V. lettre ministérielle du 11 novembre 1910 (*Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1910, p. 648). — Nous faisons les plus expresses réserves sur la légalité des crédits ouverts au profit des enfants indigents des écoles par un bureau de bienfaisance. Ce bureau est, en effet, préposé au service des *secours à domicile* distribués aux malades, indigents ou infirmes.

faite entre les élèves indigents de l'école privée et ceux de l'école publique; la délibération prise par le conseil municipal *doit* avoir une portée générale... » (1). Peu de temps après, M. Briand, sollicité par le préfet du Rhône de fournir des instructions complémentaires sur cette matière, précisait ainsi sa pensée : « Les sommes allouées en secours par une commune pour les élèves indigents *ne doivent pas* être affectées à une seule catégorie d'enfants... » (2).

Mais le Conseil d'Etat ne considère pas qu'il y ait obligation pour les communes de voter des secours aux enfants indigents des écoles libres et il admet fort bien qu'ils soient réservés aux seuls élèves des écoles publiques (3). Dans son arrêt du 26 janvier 1917 le Conseil rejette une objection tirée de ce que, en réservant certains avantages en nature ou en argent aux enfants qui fréquentent l'école laïque, la commune aurait méconnu les lois sur l'assistance obligatoire, qui ne fait aucune distinction entre les indigents, du point de vue de la jouissance des secours qu'elles leur assurent : d'après le Conseil d'Etat, les avantages accordés par un Conseil municipal aux élèves indigents des écoles, constituent des allocations facultatives qui ne rentrent pas dans la catégorie des dépenses d'assistance auxquelles la commune est tenue de pourvoir.

D'après ce principe, un préfet peut supprimer un crédit de secours au profit des enfants indigents des écoles libres et maintenir celui qui est réservé aux élèves indigents des écoles publiques (4), mais il ne saurait, de sa propre autorité, transformer ces deux crédits en un seul (5).

Si, d'après le Conseil d'Etat, les secours peuvent être réservés aux seuls élèves des écoles publiques, pour lui, comme pour l'administration, les secours ne peuvent être affectés uniquement aux enfants des écoles libres; ici, l'identité de vues est

(1) *Journal officiel*, Ch. des Députés, séance du 24 novembre 1909, pp. 2874 et 2875.

(2) Lettre du 20 février 1910, citée par la *Revue d'organisation*, 1913, p. 264 (article de M. Ch. Gallet). — V. dans ce même article les autres textes qui confirment le point de vue de l'administration. — V. enfin la réponse du Ministre de l'Intérieur à M. Dubois de la Sablonnière, député (n° 1451, *Journal Officiel* du 17 mars 1920).

(3) Arrêt du 26 janvier 1917 (*Recueil*, 1919, p. 84). V. aussi l'arrêt du 9 août 1918 (*Recueil* 1918, p. 824).

(4) Arrêt du 9 août 1918. (*Recueil*, 1918, p. 824).

(5) V. article de M. Auguste Rivet (*Documentation catholique*, 1921, t. V., p. 406).

parfaite. Pour qu'un crédit spécial voté par une commune au profit des élèves indigents d'une école libre soit absolument inattaquable, il faut même qu'il soit proportionnel au nombre des élèves de chaque école; s'il était supérieur, on pourrait voir en lui une subvention déguisée, une sorte de prime accordée aux enfants de l'école libre : ainsi dans son arrêt du 24 décembre 1915 (1), le Conseil d'Etat, pour annuler une décision du préfet de la Sarthe qui avait supprimé les crédits affectés aux secours en nature en faveur des élèves indigents d'une école libre, s'est basé sur ce que le Conseil municipal avait « entendu donner des secours en nature à tous les élèves indigents indistinctement, quelle que soit l'école qu'ils fréquentent; que, d'autre part, il n'a pas été allégué qu'eu égard au nombre des enfants en âge scolaire fréquentant dans la commune les diverses écoles, le chiffre des crédits alloués pour les élèves fréquentant l'école privée soit proportionnellement plus important que celui alloué pour les élèves des écoles publiques ».

Il semble cependant que si les élèves des écoles publiques reçoivent déjà, par ailleurs, certains secours, tels que ceux de la caisse des écoles, un conseil municipal puisse voter un crédit en vue d'une distribution de fournitures scolaires au profit des enfants indigents des seules écoles privées, mais il sera bon, sinon nécessaire, que ce conseil rappelle, dans sa délibération, que le crédit ainsi voté n'est que l'équivalent des secours que les enfants des écoles publiques reçoivent de la Caisse des écoles (2).

En quoi peuvent consister les secours alloués par les communes ? — Ils peuvent être accordés par une formule très vague : « secours aux élèves indigents » (3), « secours en nature » (4), « secours en argent » (5). Ils peuvent être désignés d'une façon plus spéciale et plus précise, consister en vête-

---

(1) *Recueil*, 1915, p. 372.
(2) V. *Revue d'organisation*, 1913, p. 254; *Correspondance hebdomadaire*, 22 juin 1920; *Documentation catholique*, 1921, t. V, p. 407.
(3) Arrêt du 19 décembre 1919 (*Docum. cath.*, 1919, t. II, p. 812).
(4) Arrêts du 26 juin 1914, du 24 décembre 1915 et du 3 mai 1919 (*Recueil*, 1914, p. 776; 1915, p. 372; 1918, p. 411).
(5) Arrêts du 20 février 1891 (3e exp.), du 6 août 1897, du 21 novembre 1902 (*Recueil*, 1891, p. 144; 1897, p. 604; 1902, p. 678).

ments (1), en chauffage (2), en fournitures scolaires (3), en distributions de soupe (4), en livres scolaires (5), etc.

Quelles conditions une délibération doit-elle réunir pour qu'elle ne puisse être annulée par le préfet ? — Pour cela, il faut et il suffit que l'article 145 § 2 de la loi du 5 avril 1884 soit applicable. Cet article est ainsi conçu : « Lorsque (le budget) pourvoit à toutes les dépenses obligatoires et qu'il n'applique aucune recette extraordinaire aux dépenses soit obligatoires, soit facultatives, ordinaires ou extraordinaires, les allocations portées audit budget pour les dépenses facultatives ne peuvent être modifiées par l'autorité supérieure ». Dans les cas assez rares prévus par cet article le préfet *doit* respecter toutes les dépenses facultatives inscrites au budget communal. Dans les autres cas, le préfet *peut* se baser sur l'article 148 de la loi de 1884 pour réviser le budget dont il est le régulateur; il peut modifier ou réduire les dépenses facultatives prévues sous le titre de « secours aux élèves indigents », il est le seul juge de l'utilité ou de l'opportunité de cette dépense. Mais il y a des moyens d'éviter les interventions indiscrètes des préfets. M. Charles Gallet les indique (6) : « Le préfet, qui peut rayer un crédit facultatif, ne peut, par contre, inscrire un crédit facultatif et imposer aux communes, contre leur gré, une dépense facultative non proposée par le conseil municipal. Si donc le préfet abusait de son droit de critique et de règlement par voie de radiation, le Conseil municipal pourrait se reprendre, par ailleurs, et faire respecter ses volontés en supprimant des crédits facultatifs agréables à l'administration. Ainsi, il reste toujours aux communes, pour se protéger, la faculté de rayer certaines dépenses non obligatoires, et cette perspective contribuera souvent, sinon presque toujours à faire respecter leurs décisions... ». M. Auguste Rivet fait justement remar-

---

(1) Arrêts du 6 août 1897 et du 23 janvier 1920 (*Recueil*, 1897, p. 604 et *Documentation catholique*, 1920, t. IV, p. 158).
(2) Arrêt du 6 août 1912 et du 21 novembre 1919 (*Recueil*, 1912, p. 607).
(3) Arrêts du 24 mai 1912 et du 21 novembre 1919 (*Recueil*, 1912, p. 607 et *Bull. de la Soc. gén. d'éducation et d'enseignement*, 1919, p. 515). — V. aussi avis de la Section de l'Intérieur, 23 janvier 1900 (MORGAND, *La loi municipale*, 8e éd., t. II, p. 355).
(4) Arrêt du 24 mai 1912, déjà cité.
(5) Arrêt du 11 février 1916 (*Recueil*, 1916, p. 76).
(6) *Revue d'organisation*, 1913 p. 255.

quer, d'ailleurs (1), qu'en matière de crédits régulièrement inscrits pour dépenses facultatives, le maire, d'accord avec son conseil municipal, n'est point obligé de faire emploi de ces crédits et que le préfet ne peut mandater d'office aucune somme au profit de fournisseurs (2).

Si un préfet refusait d'approuver un crédit « parce que les communes ne peuvent subventionner les écoles privées » (3), il y aurait là une considération étrangère à l'objet en vue duquel l'article 145 de la loi de 1884 a conféré aux préfets le pouvoir de régler les budgets communaux et de supprimer, le cas échéant, les allocations qui y sont portées. La décision du préfet serait entachée du vice du détournement de pouvoir et, à ce titre, annulable par le Conseil d'Etat.

Convient-il d'inscrire au budget communal un crédit unique ou un double crédit, l'un pour les enfants des écoles publiques, l'autre pour les enfants des écoles privées ? — Si les élèves des écoles publiques reçoivent déjà des secours de la caisse des écoles et si la municipalité veut seulement établir l'équilibre en faveur des écoles privées, un crédit spécial s'impose, mais, en dehors de ce cas, il importe de libeller ainsi le crédit unique : « secours (en nature p. e.) aux élèves indigents qui fréquentent les écoles publiques et privées » (4). Si le préfet voulait alors supprimer les mots « et privées », on pourrait, à mon avis, déférer sa décision au Conseil d'Etat pour détournement de pouvoir, car la suppression de crédit aurait évidemment pour motif, non une raison d'ordre financier, mais des raisons tout à fait étrangères à cet ordre; d'autre part, si le préfet voulait supprimer légalement le crédit, il devrait priver aussi de secours les enfants des écoles publiques, chose qu'il ne fera que difficilement (5).

Le Conseil d'Etat lui-même semble suggérer cette tactique.

---

(1) *Documentation catholique*, 1921, t. V, p. 407.
(2) Arrêt du Conseil d'Etat du 18 novembre 1910 (*Recueil...*, 1910, p. 801).
(3) Arrêt du Conseil d'Etat du 23 janvier 1920 (*Documentation catholique*, 1920, t. IV, p. 158).
(4) Ne pourrait-on, pour éviter mieux encore toute difficulté, le libeller ainsi : « Secours aux élèves indigents *des écoles ?* »
(5) Le crédit peut être inscrit à la session de mai, soit au budget primitif, soit au chapitre additionnel de l'année en cours, si l'on a des fonds disponibles : la somme votée peut alors être utilisée dès l'année même de l'inscription du crédit. V. pour les détails pratiques l'excellent article de M. Charles Gallet dans la *Revue d'organisation*, 1913, p. 254 sq.

Le préfet du département de la Charente, en réglant le budget de la commune de Confolens pour l'année 1917 supprima un crédit de 50 francs inscrit audit budget pour « secours en nature aux enfants pauvres des écoles privées ». Un conseiller municipal de Confolens demanda au Conseil d'Etat d'annuler l'arrêté préfectoral, attendu qu'un crédit plus élevé avait été inscrit au budget de la commune au profit des enfants indigents des écoles publiques et qu'aucune disposition de loi ou de règlement ne faisait obstacle à ce que le conseil municipal vint en aide aux élèves pauvres des écoles privées comme à ceux des écoles publiques.

Par son arrêt du 9 août 1918 (1), le Conseil d'Etat a rejeté ce pourvoi. La haute assemblée déclara que si les conseils municipaux peuvent voter des secours aux élèves indigents des écoles libres lorsque cette allocation n'a pas le caractère d'une subvention déguisée à ces écoles, le préfet tient de l'article 145 de la loi du 5 avril 1884 le droit, lors du règlement du budget, d'en supprimer les dépenses facultatives quand les recettes ordinaires ne suffisent pas à pourvoir à l'ensemble de ces dépenses. Le Conseil ajoutait :

« Considérant que le conseil municipal de la commune de Confolens *n'a pas soumis à l'approbation du préfet un crédit unique destiné aux secours à distribuer aux enfants indigents de toutes les écoles publiques et privées;* qu'il a, par un premier article de son budget, renouvelé la subvention allouée par lui, pendant les années précédentes, à la caisse des écoles pour les écoles publiques et introduit un deuxième article portant l'allocation, pour la première fois en 1917, d'un secours de 50 francs aux enfants indigents des écoles privées; que, dans ces circonstances, et en l'absence de tout élément de l'instruction révélant une intention contraire, le préfet doit être réputé, en supprimant purement et simplement l'article correspondant à cette dépense nouvelle, n'avoir fait qu'user dans l'intérêt des finances communales, des pouvoirs à lui conférés par l'article 145 ».

C'est là une indication utile dont il faudra tenir grand compte dans l'établissement des budgets communaux.

2°. — Le Conseil d'Etat reconnaît aux municipalités le droit

(1) *Recueil*, 1918, p. 824.

de rétribuer le personnel des écoles libres à un autre titre que celui de l'enseignement, de même qu'il reconnaît aux communes la faculté de donner aux ministres d'un culte un traitement pour services civils.

C'est ainsi que le conseil municipal de la commune de Brousseval (Haute-Marne), avait, dans sa séance du 26 février 1904, voté un crédit de 300 francs pour le traitement d'une garde-malade. Le préfet de la Haute-Marne annula ce crédit par arrêté du 30 mars 1904, sous le prétexte qu'il constituait une subvention indirecte à l'école libre dont la directrice devait être choisie comme garde-malade communale. La commune de Brousseval déféra au Conseil d'Etat l'arrêté préfectoral pour ce double motif que la somme de 300 francs n'était même pas suffisante pour rémunérer les services de la garde-malade et que la délibération du conseil municipal ne portait pas que la directrice de l'école privée serait chargée du soin des malades indigents. — Par arrêté du 1er décembre 1905 (1), le Conseil d'Etat annula l'arrêté préfectoral en faisant observer que « la circonstance que ladite garde-malade appartient au personnel enseignant de l'école privée de Brousseval n'est pas de nature à faire considérer le crédit comme constituant une libéralité déguisée au profit de ladite école » et que « la commune requérante, se trouvant dans le cas prévu par l'article 145 de la loi du 5 avril 1884, pouvait disposer librement de ses deniers ».

Ainsi, en toute hypothèse, le maire pourra nommer un instituteur libre secrétaire de la mairie : le traitement des secrétaires de mairie est, en effet, obligatoire pour les communes de par l'article 136 § 2 de la loi du 5 avril 1884 (2). Il pourra aussi, sous réserve de l'application de l'article 145 de la loi municipale, charger un instituteur libre des fonctions de directeur de l'orphéon communal, de bibliothécaire communal, là où la bibliothèque n'est pas classée, il pourra lui confier l'organisation de conférences d'intérêt général, etc... Peut-être n'est-il pas inutile de faire remarquer que le droit du maire de nommer, suspendre et révoquer les employés communaux est un pouvoir propre de ce magistrat et un pouvoir dont l'exercice échappe au contrôle du préfet.

(1) *Recueil*, 1905, p. 892.
(2) Arrêt du Conseil d'Etat du 15 mars 1889 (*Recueil*, 1889, p. 360).

3°. — Le Conseil d'Etat se refuse à aller plus loin et il ne reconnaît pas aux communes le droit de subventionner les écoles privées elles-mêmes. Ainsi le Conseil d'Etat a vu une subvention illégale dans « l'allocation, au profit des écoles privées de Nantes, de subventions de 25.000 francs pour contribution au traitement du personnel enseignant, de 4.400 francs pour le chauffage, de 14.000 francs pour fournitures classiques et frais divers, de 4.000 francs pour achat de prix » (1). Il a vu des subventions illégales dans le vote de crédits pour la construction de classes ou l'achat de fournitures dans une école libre (2), dans un crédit de 300 francs destiné à l'achat de livres de prix pour des écoles privées (3), dans une subvention accordée à une école maternelle congréganiste (4), dans une subvention pour un cours d'adultes annexé à une institution libre (5), dans l'attribution d'une partie de la coupe des bois communaux aux enfants indigents qui fréquentent les écoles privées, alors que cette distribution aurait eu pour effet d'assurer pour partie le chauffage de ces établissements (6). — Par arrêt du 9 novembre 1917, le Conseil d'Etat a décidé qu'un conseil municipal ayant voté une certaine somme en faveur des seuls élèves indigents des écoles privées, après avoir, par une délibération antérieure, déclarée nulle par le préfet, alloué un crédit à répartir entre les écoles publiques et privées proportionnellement au nombre des élèves, il doit être considéré comme ayant eu pour but de favoriser la fréquentation des écoles privées par les élèves indigents : la délibération du conseil municipal a été déclarée nulle de droit, parce qu'elle accordait, de façon déguisée, une subvention illégale (7). Enfin le Conseil d'Etat a décidé que c'est à bon droit qu'un préfet refuse d'approuver la délibération d'un conseil municipal prescrivant de verser entre les mains du directeur d'une école privée les revenus d'une dona-

(1) Arrêt du Conseil d'Etat du 20 février 1891 (3e espèce) (*Recueil*, 1891, p. 144).
(2) Arrêt du 20 février 1891 (*Recueil*, 1891, p. 143).
(3) Arrêt du 17 avril 1891 (*Recueil*, 1891, p. 277).
(4) Arrêt du 4 mai 1894 (*Recueil*, 1894, p. 303).
(5) Avis du 29 novembre 1898 (*Revue générale d'administration*, 1898, t. II, p. 287).
(6) Arrêt du 10 janvier 1913 (*Recueil*, 1913, p.
(7) *Recueil*, 1917, p. 704.

tion faite à la commune en vue d'assurer l'établissement et le fonctionnement d'une école congréganiste (1).

Nous n'avons fait jusqu'ici qu'une étude de jurisprudence; nous devons maintenant nous demander sur quels arguments de doctrine se base le Conseil d'Etat pour interdire toute subvention en faveur des écoles libres.

Le Conseil d'Etat a d'abord émis sur cette question plusieurs avis (2), notamment un avis en date du 29 juillet 1888 (3), dont une circulaire ministérielle du 18 août suivant s'est largement inspirée. D'après ces avis et cette circulaire « les communes ne peuvent se prévaloir de l'article 145 de la loi municipale pour subventionner les écoles privées ». Mais comme il n'y a là qu'une affirmation doctrinale, les communes introduisirent des recours contentieux contre les décisions qui rayaient de leurs budgets les allocations votées en faveur des écoles libres. Les trois premiers recours furent formés par les villes de Muret, de Vitré et de Nantes et jugés par trois arrêts du 20 février 1891 (4).

Ces arrêts et ceux qui les ont suivis invoquent deux arguments : 1° le texte de la loi du 30 octobre 1886, combiné avec les dispositions des lois du 16 juin 1881 et du 28 mars 1882; 2° les débats parlementaires qui ont précédé le vote de la loi de 1886.

Le Conseil d'Etat invoque d'abord cette loi elle-même : or le texte de 1886 est absolument muet sur la question qui nous occupe, il ne dit en aucun de ses articles que l'Etat, les départements ou les communes ne pourront subventionner les éco-

(1) Arrêts du 7 août 1905 et du 13 mai 1918 (*Recueil*, 1905, p. 774; 1918, p. 411). — Dans le même sens, v. circul. minist. Instr. publ., 8 février 1888, avis du Conseil d'Etat, 14 mai 1889 (*Revue gèner. d'administration*, 1893, p. 294). — Une solution différente est donnée pour les établissements de bienfaisance par un avis du 2 mars 1893 (DALLOZ, *Code des lois politiques et administratives*, t. II, p. 1372). D'après cet avis « la loi du 30 octobre 1886 ne s'oppose pas à ce que l'obligation de subventionner une école privée, imposée à des établissements publics de bienfaisance comme condition de libéralités dont l'acceptation a été régulièrement autorisée antérieurement à cette loi, continue de recevoir son exécution ».

(2) V. avis des 29 juillet 1888, 8 novembre 1888, 14 mai 1889, 24 octobre 1889, 31 octobre 1889, 7 novembre 1889, 23 octobre 1890, 30 octobre 1890, 2 mars 1893... V. circul. minist. du 8 février 1888, du 18 août 1888, du 20 décembre 1890.

(3) *Bulletin de la Soc. gén. d'éduc.*, 1888, p. 691.

(4) *Recueil*, 1891, p. 137 sq.

les privées, et c'est là une présomption en faveur de ces dernières, car, ainsi que le fait justement observer M. Rivet (1), lorsque, par exemple, la loi du 9 décembre 1905 a voulu prohiber les subventions de l'Etat, des départements et des communes en faveur du service du culte, elle a jugé nécessaire d'employer une formule précise.

Il est vrai que la loi de 1886 établit seulement deux catégories d'écoles, les unes publiques, c'est-à-dire fondées et entretenues par l'Etat, les départements et les communes, les autres privées, c'est-à-dire fondées et entretenues par des particuliers ou par des associations, mais cela ne veut pas dire, comme l'affirme le Conseil d'Etat, que le législateur « se soit refusé à reconnaître l'existence d'écoles formées avec le concours des communes et celui des particuliers ou des associations ». Une subvention accordée à un établissement d'enseignement libre ne fait pas perdre à ce dernier son caractère; c'est ainsi que la loi du 15 mars 1850 n'admet, dans son article 17 que deux espèces d'écoles « primaires ou secondaires » : les écoles publiques et les écoles libres; et cependant l'article 69 de cette même loi autorise expressément les subventions au profit des collèges libres.

Le législateur de 1886 était si loin de vouloir interdire les subventions ou les bourses en faveur des écoles privées ou de leurs élèves que l'article 169 du décret organique du 18 janvier 1887, pris en exécution de la loi du 30 octobre, dit textuellement ceci : « Les établissements privés d'enseignement primaire supérieur désignés par le ministre peuvent recevoir des boursiers nationaux aux mêmes conditions que les établissements publics. Ces établissements seront soumis à l'inspection de l'Etat. — Les établissements privés d'enseignement primaire supérieur ne peuvent recevoir des boursiers nationaux que s'ils remplissent, au point de vue du personnel, de l'installation matérielle et des études, toutes les conditions exigées des établissements publics. — Toutefois les bourses actuellement en cours dans les établissements privés qui ne rempliraient pas ces conditions ne seront supprimées que par voie d'extinction ».

Si la thèse du Conseil d'Etat était vraie, comment un simple

(1) *Documentation catholique*, 1921, t. V, p. 402, note.

règlement, toujours subordonné à la loi, aurait-il pu créer, de sa propre autorité, une troisième catégorie d'écoles primaires supérieures, alors que la loi n'admet pour elles, comme pour les écoles élémentaires, que des écoles publiques et des écoles privées ? (1). On n'a jamais prétendu, d'ailleurs, que l'article 169 du décret de 1887 fut illégal et personne ne l'a déféré, à ce titre, à la juridiction du Conseil d'Etat.

Remarquons, d'autre part, que d'après l'article 2 de la loi de 1886, les établissements scolaires publics sont ceux qui sont *fondés* et *entretenus* par l'Etat, les départements ou les communes, et les établissements scolaires privés ceux qui sont *fondés* et *entretenus* par des particuliers ou des associations; or, *fonder* et *entretenir* n'ont jamais été les synonymes de *subventionner :*

« Comment ! subventionner une école privée, c'est la fonder, l'entretenir pour partie ! disait M. Morillot, avocat de la ville de Nantes dans l'affaire du 20 février 1891 (2). Mais c'est là confondre des opérations et des termes qui n'ont rien de commun. Si je donne cent francs à une école, à titre de subvention bénévole, qui ne sera peut-être jamais renouvelée, je ne fonde nullement l'école, puisqu'elle s'est fondée sans moi, bien avant et sans ma subvention. Je ne l'entretiens pas davantage, puisque l'entretien implique les caractères périodiques de régularité et d'obligation, étrangers au cas d'une subvention, de sa nature libre et accidentelle. Comment d'ailleurs le caractère légal d'une école fixé, une fois pour toutes, par la loi, pourrait-il être altéré et varier suivant la qualité de la personne, morale ou autre, qui, à un jour donné, s'aviserait de lui faire une libéralité ? Comment admettre qu'une école privée devienne semi-publique ou mixte par cela seul qu'une commune aurait voté cent francs pour le traitement ou le chauffage de l'instituteur ? Ce nouveau caractère sera-t-il indélébile comme celui du sacerdoce, ou durera-t-il autant que la subvention qui l'a créé, c'est-à-dire l'espace d'un jour ou d'un exercice

(1) Art. 2 de la loi du 30 octobre 1886 : « Les établissements d'enseignement primaire *de tout ordre* peuvent être publics, c'est-à-dire fondés et entretenus par l'Etat, les départements ou les communes, ou privés, c'est-à-dire fondés et entretenus par des particuliers ou des associations ».

(2) Cité par le *Bulletin de la Soc. gén. d'Educ. et d'Enseignement*, 1891, p. 186.

financier ? Il y a là une série d'incohérences et d'impossibilités juridiques ».

Si la théorie du gouvernement était vraie, ajoutait l'honorable avocat, « il faudrait soutenir que le fait, par un particulier, de subventionner d'une manière quelconque, par donation ou autrement, l'école publique, suffirait à lui faire perdre son caractère d'école publique, pour la transformer en école mixte, ce qui aboutirait à interdire aux particuliers toute subvention, toute libéralité aux écoles publiques. Puisqu'on prétend juger les théories par leurs résultats, comme les arbres par leurs fruits, il me semble que ces résultats sont d'une absurdité de nature à faire réfléchir les partisans du système de la prohibition ».

Quant au rapprochement de la loi de 1886 avec les lois de 1881 et de 1882, M. Léon de Crousaz-Crétet, dans un remarquable article, déjà un peu ancien, mais qui n'a rien perdu de sa valeur (1), déclare avec juste raison qu'on ne peut comprendre ce qu'il vient faire en cette matière : la loi de 1881 établit la gratuité des écoles publiques et règle de quelle manière les communes pourvoiront aux dépenses de l'instruction primaire; il n'y a pas un article où soient nommées les écoles privées; la loi de 1882 est relative à l'obligation de l'enseignement primaire; on n'y trouve pas un seul mot qui, de près ou de loin, touche aux subventions que les communes ne pourraient accorder aux écoles libres.

Le Conseil d'Etat invoque, en second lieu, les travaux préparatoires. Il faut reconnaître que le Sénat et la Chambre des Députés ont rejeté les amendements de MM. Lacombe et Thellier de Poncheville autorisant les communes « à *fonder*, *entretenir* ou subventionner une ou plusieurs écoles privées ». Mais si le Parlement a rejeté cette disposition, c'est parce qu'il n'a pas voulu admettre la *fondation* et l'*entretien* d'écoles libres par les communes; la question des subventions resta entière, si bien que M. Lacombe put dire au Sénat : « Au point de vue du droit de subvention, je n'ai pas à insister; il est certain, en effet, que le droit d'accorder des subventions n'a jamais été dénié aux conseils municipaux; ce que je revendique

(1) *Bulletin de la Soc. gén. d'Education et d'Enseignement*, 1891, p. 181 et s.

pour les communes, c'est le droit de fonder et d'entretenir des écoles privées ». Il est bon de remarquer, en outre, que pour faire rejeter cette proposition, M. Roger Marvaise, parlant au nom de la Commission, fit porter toute la discussion sur la question de fondation ou d'entretien. Et si l'on note qu'à la Chambre des Députés la discussion de l'amendement de M. Thellier de Poncheville, qui reproduisait celui de M. Lacombe, et la discussion de l'amendement de M. Raoul Duval, qui admettait, dans certains cas, les écoles libres au partage obligatoire des centimes communaux, prirent la même allure que la discussion au Sénat, on est bien obligé de dire que les travaux préparatoires, — qui ne lient jamais les juges, — sont plutôt en notre faveur.

Nous n'insisterons pas sur des arguments secondaires qu'ont fait valoir l'avis du 29 juillet 1888 et M. Valabrègue, commissaire du gouvernement, dans ses conclusions pour les affaires de Muret, de Vitré et de Nantes; le Conseil d'Etat statuant au contentieux paraît n'en avoir voulu faire état. — Ces arguments secondaires sont tirés de la loi du 28 juin 1883 (art. 8) et de la loi du 15 mars 1850 (art.36) qui n'ont plus qu'un intérêt historique.

Quoi qu'en aient dit Guizot et le Conseil royal de l'Université (1), une subvention accordée à une école privée, sous le régime de la loi de 1833, n'avait point pour conséquence inéluctable de transformer légalement cette école en école publique. D'après l'article 8 de la loi de 1833, les écoles primaires publiques sont celles qu'entretiennent, *en tout ou en partie*, les communes, les départements ou l'Etat, mais il faut observer, qu'à cette époque, le service de l'enseignement primaire public était, en principe, communal, qu'en cas d'insuffisance des ressources communales, c'est le département qui intervenait pour les parfaire, et que si les centimes imposés au département et à la commune ne suffisaient pas, on avait recours à des fonds d'Etat (art. 12 et suiv.). Cette économie de la loi de 1833 suffit à expliquer les mots « en tout ou en partie », employés par l'article 8.

L'article 36 de la loi de 1850 avait créé une nouvelle caté-

(1) Avis du 18 juillet 1838, cité dans le rapport de M. Valabrègue. (*Recueil des arrêts du Conseil d'Etat*, 1891, p. 141, note).

gorie d'écoles, les écoles libres tenant lieu d'écoles publiques. L'institution de ces écoles devait être préalablement autorisée par le conseil académique (devenu en 1854 conseil départemental); elle demeurait toujours révocable et obligeait les communes à pourvoir à l'instruction des enfants indigents. Mais on ne saurait assimiler cette catégorie d'établissements à celle des écoles privées simplement subventionnées par les communes et, de ce fait, établir une opposition entre le régime de 1850 et celui de 1886. Au surplus, on oublie parfois de dire qu'entre ces deux lois se place la loi du 10 août 1867, dont l'article 17 déclare que « sont soumises à l'inspection comme les écoles publiques, les écoles libres qui tiennent lieu d'écoles publiques aux termes du § 4 de l'article 36 de la loi de 1850, *ou qui reçoivent une subvention de la commune, du département ou de l'Etat* ». Il y avait donc antérieurement à la loi de 1886 des écoles *subventionnées* au régime desquelles rien ne prouve que cette loi ait voulu déroger. M. Valabrègue semble attacher une importance à ce fait que les écoles subventionnées étaient soumises à la même inspection que les écoles publiques, mais nous ferons remarquer que, sous la loi de 1886, l'inspection, pour les écoles privées, ne porte pas seulement, comme pour les écoles privées non subventionnées sous la loi de 1850, sur la moralité, l'hygiène et la salubrité, mais aussi *sur l'enseignement*, pour vérifier s'il n'est pas contraire à la morale, à la constitution et aux lois (art. 9 de la loi de 1886) : ce régime est, à peu de choses près, celui auquel étaient soumises les écoles énumérées dans l'article 17 de la loi de 1867.

Il sera peut-être intéressant de rappeler enfin que, même après la loi de 1886, des subventions et des bourses ont été accordées par la ville de Paris à des établissements d'enseignement libre (1) et que ces subventions et ces bourses ont été approuvées par le gouvernement; le total de ces libéralités atteignait, dès 1887, la somme de 1.202.231 francs; en 1887, la somme de 1.390.385 francs; et ces chiffres ont encore été majorés dans la suite. Il est vrai que les bénéficiaires étaient des écoles primaires privées et laïques, l'orphelinat maçonnique de la rue Cadet, la Ligue de l'Enseignement, l'Union de la jeu-

(1) V. *Bulletin de la Soc. gén. d'éduc. et d'enseignement*, 1891, p. 189 sq.; p. 492 sq.

nesse républicaine, etc... Mais tout ceci prouve que l'impossibilité légale de subventionner les établissements d'enseignement primaire libres n'est pas aussi stricte que le Conseil d'Etat veut bien le dire. *En 1891*, M. Constans, ministre de l'Intérieur, à qui M. le sénateur Fresneau demandait quelques explications au sujet des faits que nous venons de rapporter, ne faisait aucune difficulté de reconnaître que les subventions en faveur des écoles libres sont possibles (1) : preuve nouvelle que l'interprétation du Conseil d'Etat est loin de s'imposer à l'esprit des juristes.

II. — ENSEIGNEMENT SECONDAIRE.

Plusieurs fois, au cours des dernières années, la question des subventions aux établissements d'enseignement secondaire libre, des bourses et des subventions équivalentes aux bourses en faveur des élèves de ces établissements, a été portée devant le Parlement, mais jamais, semble-t-il, avec autant d'ampleur et de netteté que dans les séances de la Chambre des 19 et 22 février 1921 et dans la deuxième séance du Sénat du 15 avril dernier.

Sur toute la discussion qui eut lieu, devant la Chambre des Députés (2) a dominé ce préjugé que l'Etat, les départements, les communes, ne peuvent légalement venir en aide, à un titre quelconque, aux collèges de l'enseignement libre, si bien qu'il paraît certain que beaucoup de députés ont vu, dans cette soi-disant interdiction, une raison déterminante de refuser aux élèves de ces collèges toute bourse ou équivalence de bourse.

Le ministre de l'Instruction publique lui-même n'a pas su échapper à ce préjugé : « Lacordaire et Montalembert, a-t-il dit (3), demandèrent la liberté, mais, permettez-moi de vous le

(1) *Journal Officiel*, Sénat, 7 février 1891, p. 64, 1re colonne.

(2) Dans la 2e séance de la Chambre du 19 février 1921, M. de Baudry d'Asson et quelques-uns de ses collègues, reprenant une campagne engagée au Sénat l'année précédente, avaient proposé de libeller ainsi le chapitre 130 du budget de l'Instruction publique : « Bourses nationales et dégrèvements dans les lycées, collèges et cours secondaires. — *Subventions équivalentes aux bourses dans les établissements secondaires privés...* » V. *Journal Officiel* du 30 juillet 1920 (2e séance du 29 juillet, Sénat) et 2e séance de la Chambre du 19 février 1921. (*Journal Officiel* du 20 février).

(3) *Journal Officiel*, 22 février 1921, p. 762.

dire, ils ne demandaient pas de subventions directes ou indirectes... La liberté, la liberté toute seule, c'est ce que demandera M. de Falloux lui-même, dont l'esprit politique consommé réussira à réaliser la pensée de Lacordaire et de Montalembert. La liberté, c'est ce que demandèrent les Chesnelong, les Freppel, les de Mun, les plus hauts interprètes et les plus grands défenseurs de la pensée catholique dans nos assemblées. — De cette tradition politique, une tradition juridique est sortie, ou plutôt une jurisprudence et une législation qui font aujourd'hui partie du droit public français. — Aux termes de ce droit, l'Etat, je le répète, ne doit à l'enseignement libre que la liberté et c'est aux établissements publics que sont réservés les deniers publics ».

M. Léon Bérard oubliait certainement, à ce moment là, que la loi du 15 mars 1850 contient un texte très formel, l'article 63, en faveur des subventions aux écoles secondaires libres :

« Les établissements libres peuvent obtenir des communes, des départements ou de l'Etat, un local et une subvention, sans que cette subvention puisse excéder le dixième des dépenses annuelles de l'établissement. — Les Conseils académiques sont appelés à donner leur avis préalable sur l'opportunité de ces subventions. — Sur la demande des communes, les bâtiments compris dans l'attribution générale faite à l'Université par le décret du 10 décembre 1808 pourront être affectés à ces établissements par décret du pouvoir exécutif ».

Plusieurs fois, et notamment dans deux arrêts du 17 avril 1891 et du 13 mai 1910 (1), le Conseil d'Etat a fait application de ce texte. La haute assemblée a même admis qu'une subvention était parfaitement légale quand un établissement privé comprenait des classes primaires faisant corps avec les classes secondaires proprement dites.

Le texte de la loi de 1850, dont on n'avait pas fait usage à la Chambre, a été rappelé au Sénat par M. de Lamarzelle, qui, au nom de plusieurs de ses collègues soutenait un amendement analogue à celui qu'avait présenté à la Chambre M. de Baudry d'Asson (2). Le ministre de l'Instruction publique a répondu à cet argument, comme à tous ceux qu'a fait valoir, avec beau-

(1) *Recueil*, 1891, p. 277 et 1910, p. 387.
(2) *Journal Officiel*, Sénat, 2e séance du 15 avril 1921, p. 891.

coup de talent M. de Lamarzelle, d'une manière qui ne peut donner satisfaction aux juristes :

La liberté de l'enseignement en France, a dit M. Léon Bérard (1), est une conquête de la liberté politique sur le monopole de l'Etat. Alors que cette liberté était en question, on luttait pour ou contre la liberté, abstraction faite de toute tutelle et de tout appui de l'Etat. Il en est résulté pratiquement un usage juridique qui s'est incorporé au droit public et la règle de droit public sur ce sujet peut se formuler ainsi : « L'Etat ne subventionne pas, ni directement, ni indirectement l'enseignement libre; à l'enseignement libre, il ne doit que la liberté ». Sans doute, il y a la loi de 1850, mais elle ne vise aucunement des bourses à accorder à l'enseignement privé; d'ailleurs, dès le lendemain de sa promulgation, la pratique a été contraire à celle proposée par M. de Lamarzelle, et, de 1850 à 1870, aucune bourse n'a été attribuée ailleurs que dans les établissements d'enseignement secondaire de l'Etat.

La règle de droit public formulée par M. Léon Bérard, n'existe, nous le savons, dans aucun texte légal, elle a donc toute la fragilité d'une doctrine juridique, d'une jurisprudence, qui, moins encore que les lois, ne peuvent être proclamées intangibles.

Quant à affirmer que la loi de 1850 ne vise nullement les bourses à accorder aux établissements secondaires libres, c'est nier le principe, qui a cours aussi dans le droit, d'après lequel qui peut le plus peut le moins : l'article 69 permet les subventions directes; *a fortiori*, permet-il les subventions indirectes constituées par les bourses. M. Guibal a soutenu à la Chambre qu'il ne s'agissait pas, dans l'amendement de M. de Baudry d'Asson, de subventionner les collèges libres mais d'appliquer le principe formulé par M. Viviani lui-même pour les pupilles de la Nation : « Lorsqu'un enfant, élève d'un école privée sera distingué par ceux qui veillent sur sa jeune intelligence et reconnu capable d'accéder à un étage social supérieur, plus haut même que la mère n'eût rêvé de voir son fils... une subvention pourra être donnée, une subvention équivalente à la bourse même ». La même thèse a été reprise au Sénat par M. Jénou-

(1) *Journal Officiel*, *ibid.*, p. 893.

dire, ils ne demandaient pas de subventions directes ou indirectes... La liberté, la liberté toute seule, c'est ce que demandera M. de Falloux lui-même, dont l'esprit politique consommé réussira à réaliser la pensée de Lacordaire et de Montalembert. La liberté, c'est ce que demandèrent les Chesnelong, les Freppel, les de Mun, les plus hauts interprètes et les plus grands défenseurs de la pensée catholique dans nos assemblées. — De cette tradition politique, une tradition juridique est sortie, ou plutôt une jurisprudence et une législation qui font aujourd'hui partie du droit public français. — Aux termes de ce droit, l'Etat, je le répète, ne doit à l'enseignement libre que la liberté et c'est aux établissements publics que sont réservés les deniers publics ».

M. Léon Bérard oubliait certainement, à ce moment là, que la loi du 15 mars 1850 contient un texte très formel, l'article 63, en faveur des subventions aux écoles secondaires libres :

« Les établissements libres peuvent obtenir des communes, des départements ou de l'Etat, un local et une subvention, sans que cette subvention puisse excéder le dixième des dépenses annuelles de l'établissement. — Les Conseils académiques sont appelés à donner leur avis préalable sur l'opportunité de ces subventions. — Sur la demande des communes, les bâtiments compris dans l'attribution générale faite à l'Université par le décret du 10 décembre 1808 pourront être affectés à ces établissements par décret du pouvoir exécutif ».

Plusieurs fois, et notamment dans deux arrêts du 17 avril 1891 et du 13 mai 1910 (1), le Conseil d'Etat a fait application de ce texte. La haute assemble a même admis qu'une subvention était parfaitement légale quand un établissement privé comprenait des classes primaires faisant corps avec les classes secondaires proprement dites.

Le texte de la loi de 1850, dont on n'avait pas fait usage à la Chambre, a été rappelé au Sénat par M. de Lamarzelle, qui, au nom de plusieurs de ses collègues soutenait un amendement analogue à celui qu'avait présenté à la Chambre M. de Baudry d'Asson (2). Le ministre de l'Instruction publique a répondu à cet argument, comme à tous ceux qu'a fait valoir, avec beau-

(1) *Recueil*, 1891, p. 277 et 1910, p. 387.
(2) *Journal Officiel*, Sénat, 2e séance du 15 avril 1921, p. 891.

coup de talent M. de Lamarzelle, d'une manière qui ne peut donner satisfaction aux juristes :

La liberté de l'enseignement en France, a dit M. Léon Bérard (1), est une conquête de la liberté politique sur le monopole de l'Etat. Alors que cette liberté était en question, on luttait pour ou contre la liberté, abstraction faite de toute tutelle et de tout appui de l'Etat. Il en est résulté pratiquement un usage juridique qui s'est incorporé au droit public et la règle de droit public sur ce sujet peut se formuler ainsi : « L'Etat ne subventionne pas, ni directement, ni indirectement l'enseignement libre; à l'enseignement libre, il ne doit que la liberté ». Sans doute, il y a la loi de 1850, mais elle ne vise aucunement des bourses à accorder à l'enseignement privé; d'ailleurs, dès le lendemain de sa promulgation, la pratique a été contraire à celle proposée par M. de Lamarzelle, et, de 1850 à 1870, aucune bourse n'a été attribuée ailleurs que dans les établissements d'enseignement secondaire de l'Etat.

La règle de droit public formulée par M. Léon Bérard, n'existe, nous le savons, dans aucun texte légal, elle a donc toute la fragilité d'une doctrine juridique, d'une jurisprudence, qui, moins encore que les lois, ne peuvent être proclamées intangibles.

Quant à affirmer que la loi de 1850 ne vise nullement les bourses à accorder aux établissements secondaires libres, c'est nier le principe, qui a cours aussi dans le droit, d'après lequel qui peut le plus peut le moins : l'article 69 permet les subventions directes; *a fortiori*, permet-il les subventions indirectes constituées par les bourses. M. Guibal a soutenu à la Chambre qu'il ne s'agissait pas, dans l'amendement de M. de Baudry d'Asson, de subventionner les collèges libres mais d'appliquer le principe formulé par M. Viviani lui-même pour les pupilles de la Nation : « Lorsqu'un enfant, élève d'un école privée sera distingué par ceux qui veillent sur sa jeune intelligence et reconnu capable d'accéder à un étage social supérieur, plus haut même que la mère n'eût rêvé de voir son fils... une subvention pourra être donnée, une subvention équivalente à la bourse même ». La même thèse a été reprise au Sénat par M. Jénou-

(1) *Journal Officiel*, *ibid.*, p. 893.

vrier (1), qui a montré que ce ne sont pas les établissements d'enseignement secondaire qui sont les bénéficiaires des bourses, mais les enfants, à qui elles sont données dans l'intérêt du pays, et M. Jénouvrier a demandé pour ces enfants la liberté d'aller prendre leur nourriture intellectuelle où bon leur semble, à condition qu'ils emploient, pour l'acquisition de cette nourriture intellectuelle, les fonds qui leur sont alloués.

Tout cela est fort juste, mais il faut reconnaître que si une bourse est un secours pour l'enfant à qui elle est accordée, elle aide aussi à vivre, à atteindre son but, le collège que fréquente cet enfant; elle est donc, pour partie et d'une manière indirecte, une subvention en faveur de ce collège et, à ce titre, les dispositions de l'article 69, qui ne distinguent pas entre subventions directes et indirectes, lui sont applicables. Le rapporteur de la loi de 1850 à l'assemblée Législative, M. Beugnot, le dit formellement (2) :

« Nous donnons notre approbation à la disposition du projet de loi, de laquelle il résulte que les établissements libres pourront obtenir une subvention des communes, des départements ou de l'Etat. — Nous proposons d'ajouter que ces établissements pourront, en outre, obtenir la concession d'un local. Nous ne voulons pas faire moins pour les institutions libres que ne fit la loi du 11 floréal an X. — On craint que la concession d'un local ne porte préjudice aux collèges communaux. Nous répondons qu'un grand nombre de ces collèges ne sont que de simples entreprises particulières subventionnées par les communes; or si les communes ont intérêt à *remplacer ces collèges par des bourses, créées dans des institutions avec concession d'un local*, nous ne voyons pas pourquoi on leur interdirait de faire pour l'instruction secondaire ce qui leur sera permis pour l'instruction primaire ». — Rien ne prouve, dans la discussion qui suivit, que le sentiment de M. Beugnot ait été désapprouvé par le législateur.

Il est vrai que de 1850 à 1870 l'Etat n'a accordé de bourses que pour les établissements officiels, mais chacun sait que, dans notre droit français, aucun texte ne peut être abrogé par le non-usage. On le fit bien voir aux religieux, lors des décrets

(1) *Journal Officiel*, Sénat, 2e séance du 15 avril 1921, p. 894.
(2) DALLOZ, P. 1850, 4, 48.

du 29 mars 1880, dont l'un déclarait dissoute la congrégation des jésuites, tandis que l'autre enjoignait aux autres congrégations de demander l'autorisation dans le délai de trois mois. Certains défenseurs des congrégations prétendirent que les vieux textes que voulaient appliquer les décrets étaient abrogés par désuétude : on leur répondit que c'était là un moyen de polémique plutôt qu'une raison de droit, car une loi ne cesse pas d'exister parce qu'on cesse d'en tenir compte (1).

Enfin on doit observer que les départements et les communes n'ont jamais cessé d'octroyer des subventions ou des bourses à certains établissements d'enseignement libre, de telle sorte que l'article 69 de la loi de 1850 a été constamment appliqué.

Si l'Etat s'est abstenu pour un temps, il s'est ressaisi, en accordant, par exemple, des allocations officielles à deux collèges libres de Paris, l'école Monge et le collège Sainte-Barbe et à un établissement libre, l'Ecole alsacienne, qui est inscrite, cette année encore, au chapitre 131 du budget de l'Instruction publique, pour une subvention de 65.000 francs. Il est vrai que l'Ecole alsacienne ne cache pas ses tendances protestantes...

Malgré le bien-fondé des réclamations des catholiques, l'amendement de M. de Baudry d'Asson a été repoussé à la Chambre, par 344 voix contre 200 et celui de M. de Lamarzelle a été repoussé au Sénat, par 217 voix contre 61. Dans la même séance du 15 avril 1921, le Sénat a rejeté deux amendements de MM. Dominique et Jules Delahaye. Le premier de ces amendements, qui proposait d'introduire au chapitre 129 du budget de l'instruction publique des demi-bourses (trousseau et fournitures scolaires) pour les élèves des établissements secondaires privés, n'a réuni que 22 voix contre 227; le second, qui proposait des subventions équivalentes aux bourses pour les

(1) Un cas intéressant et curieux peut se poser à l'occasion de la non abrogation par désuétude. D'après une vieille loi du 29 nivôse an XIII (19 janvier 1805), quand une famille a sept enfants vivants, l'un d'eux doit être élevé aux frais de l'Etat. On exhuma, en 1885, cette loi qui n'avait jamais été exécutée, et on demanda son application. Malgré le ministre des finances qui prétendit que la loi de l'an XIII était abrogée par désuétude, un crédit fut inscrit au budget à cet effet (*Journal Officiel*, Chambre, séance du 30 juin; n° du 1er juillet 1885). Le crédit ne fut pas employé et la loi fut de nouveau oubliée. Mais qu'arriverait-il aujourd'hui si le père d'une famille de sept enfants vivants voulait, comme c'est son droit, combiner les dispositions de la loi de 1805 avec le principe du libre choix d'une école pour ses enfants et demandait, pour l'un de ceux-ci une bourse dans une école ou dans un collège libre ?

enfants des combattants de 1914 élevés dans les collèges libres, a été repoussé après consultation par assis et levé.

Espérons que lorsque viendra devant les Chambres le large débat sur l'école, auquel firent allusion le ministre de l'Instruction publique et le rapporteur général du budget au Sénat, les catholiques, qui ont fait si largement leur devoir pendant la guerre, qui sont, à l'heure actuelle, le principal élément de la paix sociale, obtiendront toute la justice qui leur est due.

III. — ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR.

La loi du 12 juillet 1875 ne dit rien sur les bourses aux étudiants de l'enseignement supérieur libre ni sur les subventions aux maisons qui donnent cet enseignement.

Si, ainsi que nous l'avons démontré, rien ne s'oppose dans nos lois à ce que les établissements libres d'enseignement primaire et secondaire soient directement ou indirectement subventionnés par l'Etat, les départements ou les communes, rien ne fait obstacle, dans le silence de la loi, à des subventions ou à des bourses en faveur de l'enseignement supérieur libre. Ce dernier a toujours été traité avec moins de défaveur ou d'étroitesse, parce qu'il s'adresse, a-t-on dit, à des jeunes gens déjà formés ou à des hommes, et aussi parce que l'Etat ne peut guère prétendre au monopole, même de fait, en un domaine où l'enseignement proprement dit se confond aisément avec l'œuvre de découverte et de divulgation scientifique. Une marque de cet esprit plus large, ou, si l'on veut, moins laïque, apparaît dans l'article 20 de la loi du 12 juillet 1875, que n'a abrogé aucune disposition de loi plus récente : d'après cet article 20, lorsqu'une déclaration d'ouverture d'un cours d'enseignement supérieur contiendra la mention d'un sujet contraire à l'ordre public *ou à la morale religieuse*, le Procureur de la République pourra former opposition dans les dix jours.

Le Parlement français, dans un but louable et patriotique de propagande, accorde des bourses et des remises de frais de bourses à un certain nombre d'étudiants de pays alliés ou

amis (1), sans préciser, du reste, les écoles que ces étudiants devront fréquenter; ne serait-il pas scandaleux de ne rien prévoir pour les étudiants français qui voudraient, par exemple, suivre les cours des Instituts catholiques ?

De même, le Parlement a prévu, au chapitre 33 du budget de l'Instruction publique pour 1921, des subventions « aux œuvres pour les étudiants », alors même que ces œuvres sont d'un caractère absolument libre; n'est-il pas logique d'accorder des allocations ou des secours à des établissements libres qui donnent l'enseignement lui-même ?

Le législateur a compris ainsi les choses puisque la Chambre des Députés et le Sénat ont adopté le chapitre 81 du budget de l'Instruction publique qui porte un crédit de 199.000 fr. au profit des sociétés savantes et des établissements libres d'enseignement supérieur (2). Ce crédit est très insuffisant et il serait curieux de savoir combien d'établissements catholiques en bénéficieront, mais il est juste et il est intéressant de noter qu'ici le principe des subventions en faveur de l'enseignement libre n'est plus contesté.

Quant aux départements et aux communes, ils subventionnent quotidiennement des établissements d'enseignement supérieur libre (3) et c'est là un précédent dont certaines de nos maisons pourraient davantage se prévaloir, surtout auprès de conseils généraux bien disposés : les conseils généraux ont, en effet, un large pouvoir sur leurs budgets; si l'approbation du chef de l'Etat est nécessaire, celui-ci est obligé de la donner et il ne peut modifier les dépenses facultatives. L'examen auquel se livre le Président de la République n'a qu'un but, celui de lui permettre de constater si un certain nombre de dépenses déclarées obligatoires par la loi du 30 juin 1907 (art. 61) figurent au budget. Si un conseil général omet ou refuse d'inscrire au budget un crédit suffisant pour le paiement des dépenses obligatoires ou pour l'acquittement des dettes exigibles, le cré-

---

(1) V. *Journal Officiel*, Chambre, 2e séance du 18 février 1921 (Ch. 29 du budget de l'Instruction publique).

(2) *Journal Officiel* Chambre, 1re séance du 19 février 1921, p. 714.

(3) M. Jean Guiraud dans un remarquable article (*Croix* du 1er avril 1921) cite comme exemples les facultés libres, créées de toutes pièces et entretenues par les communes de Marseille, Clermont-Ferrand, Limoges et Besançon. A Besançon, les cours se font dans les locaux de l'Université et ont été inaugurés par le recteur lui-même.

dit nécessaire est inscrit d'office en vertu d'un décret rendu dans la forme des règlements d'administration publique (1), mais là se borne le pouvoir du chef de l'Etat.

IV. — ENSEIGNEMENT TECHNIQUE.

C'est une loi toute récente, la loi du 25 juillet 1919, qui a organisé l'enseignement technique industriel ou commercial. Cet enseignement a pour objet, sans préjudice d'un complément d'enseignement général, l'étude théorique et pratique des sciences et des arts ou métiers en vue de l'industrie ou du commerce. Il a été, en vertu de l'article 16 de la loi du 20 juin 1920 (2) rattaché au ministère de l'Instruction publique et il est actuellement dirigé par un sous-secrétaire d'Etat spécial.

Les écoles et cours d'enseignement technique sont publics ou privés. Ces derniers peuvent être reconnus par l'Etat dans les conditions prévues aux articles 32 et suivants de la loi du 25 juillet 1919 (3). L'article 36 de cette loi déclare que l'Etat peut participer, soit sous forme de bourses, soit sous forme de subventions aux dépenses de fonctionnement des écoles reconnues et que les conditions de cette participation seront fixées par décret. Elle ne peut être accordée qu'après avis favorable de la commission permanente du Conseil supérieur de l'enseignement technique.

Par décret du 5 février 1921 (4), la reconnaissance a été accordée à cinq écoles privées : l'école supérieure de commerce de Clermont-Ferrand; l'école supérieure de commerce de jeunes filles de Lille; l'école d'ingénieurs de Marseille; l'école spéciale des travaux publics, du bâtiment et de l'industrie, à Paris; l'Institut chimique de Rouen. Un crédit important a été

---

(1) Il faut cependant remarquer que le principe d'imputation des dépenses sur ressources spéciales fait que le Conseil général a peu de fonds libres.

(2) V. aussi le décret du 13 mars 1920 (*Journal Officiel* du 16 mars 1920).

(3) V. le décret du 22 février 1921, relatif au personnel des écoles privées d'enseignement technique. Certaines dispositions de ce décret ont été justement critiquées (*Journal Officiel* du 28 février 1921).

(4) Le texte en a été publié dans le *Bulletin de la Soc. gén. d'Educ. et d'Enseignement* (1921, p. 87).

inscrit au budget de 1921 pour les écoles techniquse reconnues (1).

Enfin un décret du 16 mars 1921 (2) réglemente les subventions et les bourses aux écoles privées reconnues par l'Etat : les subventions ne doivent pas s'appliquer aux dépenses d'entretien des internats, la participation de l'Etat aux dépenses de fonctionnement des écoles qui exigent une rétribution de leurs élèves n'est accordée que sous forme de bourses; toutefois, lorsqu'il s'agit d'une école créée et administrée par un établissement public ou reconnu d'utilité publique, l'Etat peut, même lorsqu'il est exigé une rétribution des élèves, accorder une subvention. La participation de l'Etat aux dépenses de fonctionnement de chaque établissement, soit sous forme de bourses, soit sous forme de subvention, est fixée chaque année par le sous-secrétaire d'Etat de l'enseignement technique, après avis favorable de la commission permanente du conseil supérieur. Le mode d'attribution des bourses est déterminé par arrêté, après avis de cette commision permanente.

Bien que la loi ne parle de subventions qu'au profit des *écoles*, il semble que rien n'interdise à l'Etat, aux départements et aux communes de subventionner, dans les conditions du droit commun, les simples *cours* privés d'enseignement technique.

***

De la longue discussion juridique qui précède il résulte clairement, croyons-nous, que la question des subventions et des bourses au profit de l'enseignement libre n'est guère une question de légalité, mais, bien plutôt, une question de politique et de justice.

Presque personne n'ose soutenir directement aujourd'hui le monopole de l'enseignement, ce communisme intellectuel, comme l'a justement qualifié Montalembert (3). Même chez nos gouvernants, on paraît avoir peur de donner ainsi une nouvelle

(1) Sur la délivrance des diplômes dans les écoles reconnues, v. arrêté du 15 février 1921 (*Journal Officiel* du 28 février 1921).
(2) *Journal Officiel* du 26 mars 1921.
(3) Discours prononcé devant l'Assemblée nationale le 18 septembre 1848 (*Discours de M. le comte de Montalembert*, t. III, p. 53. Paris, Lecoffre, 1860).

force à cette partie turbulente du personnel enseignant qui a tenté de faire triompher ses revendications professionnelles par la création de syndicats affiliés à la C. G. T. Peut-être aussi les idées de liberté et de justice ont-elles fait quelque progrès, dans tous les milieux, depuis la guerre ? Mais beaucoup veulent encore du monopole indirect par cette école unique que préconisent les compagnons de l'Université (1) ou par la réserve absolue de tout ce qui est fonds publics et faveurs pour l'école officielle.

Cette dernière attitude est celle du gouvernement depuis quarante ans : on a tout fait pour faire vivre largement l'école publique et lui assurer une immense clientèle; à l'école libre dépouillée de toute bourse, on n'a laissé que la vie, ce qui est une condition très défavorable pour faire son chemin dans le monde. Le Conseil d'Etat lui-même a reconnu cette arrière-pensée politique lorsqu'il a dit, dans son avis du 29 juillet 1888, que l'affectation des deniers publics aux écoles libres « aurait pour résultat manifeste de faire échec aux sacrifices de l'Etat et des départements et de disperser abusivement les deniers des communes, *ce qui provoquerait la désertion de l'école publique...* »

Le même aveu a été fait dans les conclusions qu'a présentées M. le commissaire du Gouvernement Romieu dans l'affaire de la Caisse des Ecoles du VI[e] arrondissement de Paris, soumise au Conseil d'Etat le 22 mai 1903 (1). Et M. Honnorat lui-même, ministre de l'Instruction publique, repoussant la demande d'équivalences de bourses formulée par M. Dominique Delahaye dans la deuxième séance du Sénat du 29 juillet 1920, clôturait ainsi ses observations : « Je n'ai pas besoin de faire remarquer que si le crédit des bourses ne devait pas rentrer en totalité dans la caisse de nos établissements, le déficit de ces établissements augmenterait d'autant et que, du même coup, nous serions obligés probablement, sous le poids de la concurrence, de fermer plusieurs lycées ou collèges ».

Pour nous, la question des subventions est plus haute, c'est une question de justice. Puisque la loi française oblige les pè-

(1) V. Jean GUIRAUD, *Précisions sur l'école unique* (*Croix* du 22 avril 1921).
(2) *Recueil*, 1903, p. 392.

res de famille à faire donner à leurs enfants une instruction primaire, puisqu'elle leur laisse la liberté de confier leurs enfants à des maîtres de leur choix et qu'elle proclame, en même temps, l'égalité, en droit, de tous les hommes, il est injuste de restreindre la liberté scolaire à ceux qui ont assez de fortune pour payer à la fois l'école privée et les impôts qui font vivre l'école publique. Alors que la liberté de conscience, et donc les libertés de la pensée, de la parole, de l'enseignement, qui en sont les corollaires, sont garanties par l'article 1er de la loi du 9 décembre 1905, il est injuste que la liberté de l'enseignement aboutisse, en fait, au monopole au lieu de réaliser l'égalité dans la justice. Alors que — M. Dupin le faisait récemment remarquer à la Chambre (1), — l'enseignement privé apporte à l'Etat une aide matérielle et financière dont il ne peut se passer, il est injuste que l'Etat ne reconnaisse pas ce service en empêchant l'enseignement libre de mourir.

Il est surtout injuste que l'Etat garde tous les fonds publics pour ses écoles alors qu'il n'a pas, à proprement parler, de vocation en matière d'éducation et d'enseignement. Le but de l'Etat est de procurer la sécurité intérieure et extérieure du pays, et parce qu'il est, parmi les sociétés temporelles, la plus générale, la seule qui puisse au besoin user de contrainte, il est naturellement chargé de ceux des besoins communs qui ne pourraient être convenablement satisfaits par les individus isolés ou par l'initiative des sociétés secondaires. L'entretien d'une armée et d'une marine, l'administration des finances publiques et celle de la justice, la construction des ponts et des routes, etc... entrent, à l'un ou l'autre de ces titres, dans sa compétence, mais il n'en est pas ainsi de l'enseignement.

En matière d'éducation et d'enseignement, mis à part les droits supérieurs de l'Eglise, trois droits sont en présence, ceux de l'Etat, de la famille et de l'enfant, mais comme le droit de ce dernier consiste seulement à être protégé et ne peut être exercé que par la famille ou par l'Etat, c'est entre ces deux autorités que le débat est circonscrit.

Or, d'une part, si 2 et 2 font 4 et si le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés, ce n'est

(1) Première séance de la Chambre du 21 février 1921 (*Journal Officiel*, 22 février 1921, p. 763.

pas parce que les pouvoirs publics en ont ainsi délibéré et, d'autre part, si l'on s'élève au-dessus des données positives de la science jusqu'aux questions de doctrine, il est certain que l'Etat neutre est incompétent : s'il veut avoir une doctrine, cette doctrine sera mouvante comme la majorité qui l'aura faite et, suivant le mot d'Herbert Spencer, on remplacera le droit divin des rois par le droit divin des Parlements.

« L'Etat enseignant ! s'écriait Monseigneur Freppel (1), dans une page aussi juste que vigoureuse, l'Etat enseignant ! A moins que nous ne soyons fatalement voués au plus effrayant et au plus absurde de tous les despotismes, j'espère bien que dans cent ans d'ici, on ne comprendra plus qu'une pareille erreur ait pu s'emparer de l'esprit d'un peuple... Quoi qu'en aient pu dire Condorcet, Lakanal et tant d'autres, la fonction éducatrice n'entre nullement dans l'idée de l'Etat, qui est un pouvoir de gouvernement et non pas un pouvoir d'enseignement. On a beau presser en tous sens les pouvoirs qui constituent l'Etat, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire, jamais l'on n'en fera sortir la fonction éducatrice. Que l'Etat exerce à cet égard une mission de surveillance, d'encouragement et de protection (2), à la bonne heure; mais vouloir enseigner toute la jeunesse d'un pays et la jeter dans un seul et même moule, alors que l'on n'a pas et que l'on fait profession de ne pas avoir de doctrine d'Etat, ni en religion, ni en philosophie, ni en histoire, ni dans tout le reste, c'est le comble de l'absurdité. »

La véritable éducatrice, antérieure à l'Etat, c'est la famille (3). Les parents mettent au monde, non pas un être quelconque, mais un être composé d'un corps et d'un âme spirituelle. Le corps a été organisé par Dieu, avec la collaboration du père et de la mère, mais l'âme reste à organiser, d'une certaine façon, parce qu'elle est toujours en puissance du double point de vue de la connaissance du vrai et de l'amour du bien. C'est pour ce motif surtout que l'enfant demeure sous la tutelle de

(1) Mgr Freppel, *La Révolution française*, p. 120.
(2) Sur les droits de l'Etat en matière d'éducation, v. Ahrens, *Cours de Droit naturel*, p. 294 et Taudière, *Traité de la puissance paternelle*, p. 265.
(3) V. Liberatore, *Le droit public de l'Eglise* (traduction Onclair), p. 260.

ses parents : *continetur sub parentum tutela*, dit saint Thomas d'Aquin (1), *sicut sub quodam spirituali utero*. Cette organisation spirituelle de l'enfant est opérée par les parents, moyennant l'éducation, dont une des parties essentielles est l'instruction, et de cette éducation notre Code Civil lui-même (art. 203) fait un devoir pour les époux. Dans les premières années de l'enfance, seuls le père et la mère peuvent exercer ce devoir, qui est en même temps un droit et personne ne songe à le leur disputer, sauf quelques fous. Quand l'enfant a grandi et a pris conscience de lui-même, par cette œuvre pénible de la première éducation, les parents conservent la charge de leurs enfants et sont même responsables des dommages qu'ils causent (art. 1384 c. c.). S'ils ne peuvent personnellement achever la formation intellectuelle et morale de leurs fils et s'ils les confient à des maîtres, ceux-ci doivent donc être considérés comme des délégués des parents et non comme des commis de l'Etat.

Que l'Etat impose à tous une instruction élémentaire puisque les premiers éléments des sciences sont aujourd'hui nécessaires à tout homme pour qu'il puisse mieux profiter des biens que lui offre la société, mieux user de ses droits et mieux remplir ses devoirs, que l'Etat sanctionne cette obligation par des peines contre les parents qui ne donnent pas ou ne font pas donner l'instruction primaire à leurs enfants, qu'il exige des garanties de moralité et de savoir de la part de ceux qui veulent instruire les autres, qu'il subventionne les écoles en proportion du nombre de leurs élèves, qu'il ait même, — nous nous plaçons ici dans l'hypothèse de l'Etat neutre, — des écoles à lui pour les enfants de ceux qui n'ont aucune doctrine ou qui agissent comme s'ils n'en avaient pas... mais que l'Etat ne se substitue pas aux parents, qui doivent garder la charge et le droit exclusifs de l'éducation et de l'enseignement.

Logiquement on est ainsi conduit à souhaiter pour la France un régime analogue à celui du Canada (Québec), à celui de la Belgique, à celui de l'Angleterre, à celui de la Hollande surtout (2), où la loi du 9 octobre 1920 donne aux catholiques toute liberté pour fonder autant d'écoles qu'ils le jugent nécessaire

(1) *Summa theol.*, 2ª 2, q. 10, a. 12.
(2) V. *Documentation catholique*, 1921, t. V, p. 184. — Sur le régime scolaire de ces divers pays, v. *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1913, p. 33 (article de M. Emile Barret).

et leur attribue des subventions de l'Etat et des communes dans la même mesure qu'aux écoles primaires publiques.

Logiquement on est conduit à réclamer pour notre pays un régime semblable à celui que prévoient les récents traités de paix signés avec la Pologne, l'Autriche, la Hongrie, la Bulgarie et la Turquie, régime de répartition proportionnelle scolaire au profit des minorités ethniques, de langue et de religion (1). Si, comme certains le prétendent, nous sommes en France, une minorité, nous demanderons qu'on nous applique ce que le P. Yves de la Brière appelle « une formule de pacification et d'équité politique dans les pays divisés de croyances religieuses » (2). Si, ce qu'à Dieu plaise, nous sommes la majorité et si cette majorité sait s'organiser, nous demanderons le même bénéfice, en respectant les droits acquis, au nom de la justice et par le jeu de nos droits et de nos libertés politiques.

Réduire le rôle financier de l'Etat, en matière scolaire, à de simples subventions, les frais d'instruction des enfants restant, en principe, à la charge des familles, allègera d'un poids énorme notre budget public, dont la détresse est si grande.

A l'heure actuelle l'Etat est fabricant de poudre, d'allumettes, de tabac, de monnaies et de médailles, d'aéroplanes, de navires, de porcelaines, de tapisseries; il est entrepreneur de postes, télégraphes et téléphones, de chemins de fer, de constructions; il est banquier, assureur, imprimeur, éditeur, métallurgiste, éleveur de chevaux, agriculteur, exploitant de forêts, marchand d'eaux minérales, etc... Dans ces professions si diverses, l'Etat « n'a aucune comptabilité qui lui permette de connaître, pour chacune d'elles distinctement, son capital, son prix de revient, de contrôler ses matières premières ou ses objets manufacturés, de voir clair dans la marche de ses affaires. Il ne fait ni amortissement, ni réserves, n'établit ni inventaire, ni compte de profits et pertes, ni bilan, ne veut connaître

(1) Traité de Versailles signé avec la Pologne le 28 juin 1919 (art. 9 et 10); traité de Saint-Germain, signé avec l'Autriche le 10 septembre 1919 (art. 68); traité de Neuilly, signé avec la Bulgarie le 27 juin 1919 (art. 55); traité du Trianon signé le 4 juin 1920 avec la Hongrie (art. 61) et traité de Sèvres, signé le 4 juin 1920 avec la Turquie (art. 147 et 148). V. aussi la lettre adressée par M. Clemenceau, le 24 juin 1919, à M. Paderewski, président du Conseil des ministres de Pologne. — Tous ces textes se trouvent dans la *Documentation catholique*, t. II, p. 106 et s.; pp. 322 et s.; pp. 709 et s.; t. III, pp. 809 et s.; t. IV, p. 309 et s.

(2) *Etudes*, 5 avril 1921, p. 100.

ni le rendement de sa main-d'œuvre, ni le pourcentage de ses frais généraux, ni son bénéfice net; il ne cherche ni les économies possibles, ni les dépenses productives, source de richesses nouvelles; il ne choisit ni ne récompense ses collaborateurs suivant leur puissance de production. Il semble qu'il soit indifférent au résultat de ses entreprises et cela s'explique par le fait qu'il est complètement étranger à l'esprit des affaires » (1). L'Etat est donc un déplorable administrateur et il y aurait tout gain à laisser à l'initiative privée, sous un contrôle légal, la gestion de tant d'entreprises mal conduites (2).

Mais l'Etat est aussi maître d'école et c'est ici qu'apparaissent surtout les emplois superflus, la mauvaise utilisation du personnel, la pauvreté du rendement de l'entreprise : tout le monde se souvient, à cet égard, des faits récents signalés par la presse et portés même à la tribune de la Chambre. Qu'on rende aussi l'enseignement à l'initiative privée : on réalisera, d'un même coup, plus d'économie, plus de justice et plus de progrès.

Lucien CROUZIL.

---

(1) *Journal Officiel*, 3 février 1921 (rapport de M. Félix Léonville, député, sur le projet d'office des mines domaniales de la Sarre).

(2) V. *Revue politique et parlementaire*, 1921, p. 365 (art. de M. Henri Fayol, sous l'incapacité industrielle de l'Etat, les *P. T. T.*). — Un essai timide de contrat avec une compagnie privée de télégraphie sans fil a été fait récemment par le Gouvernement. Est-ce un indice ? (V. *Journal Officiel*, Chambre, 25 avril 1921).

SAINT JÉROME ET LA BIBLE [1]

Nous avons de la peine aujourd'hui à nous représenter la première impression d'un lettré de l'antiquité classique en présence de la Bible. Notre civilisation moderne en est la fille; nos langues en sont imprégnées. Elle est vraiment le livre où nous nous sentons le plus chez nous, si bien que, familiers avec ses personnages et ses locutions, nous ne sommes plus guère sensibles à ce que ses récits présentent souvent d'étrange et aux incorrections de son style. Habitués d'ailleurs à faire moins de cas que jadis des formes de littérature régulières et jalousement surveillées par les théoriciens de l'art, goûtant avant tout le naturel du sentiment, la vivacité, la puissance ou la délicatesse de l'expression, nous faisons volontiers bon marché des détails par où, même dans une œuvre puissamment conçue et exécutée, se trahit l'infirmité du génie humain. Les beaux esprits de Rome et d'Athènes avaient une autre manière de voir qu'exagérait encore la formation scolaire de la décadence latine. Quand, habitués aux recherches de style, aux ingénieuses subtilités de la pensée ou de l'expression, au cliquetis des assonances et aux raffinements des figures de rhétorique ou de grammaire, ils se

(1) Nous n'avons pas besoin de rappeler à nos lecteurs l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920. Ses enseignements dépassent singulièrement la portée d'un exposé scientifique et les circonstances qui l'ont motivée. Ils renouvellent en les complétant les directions données par Léon XIII et par Pie X, en matière scripturaire. Sur plusieurs des points touchés ici brièvement, elle présente, en outre, un très utile florilège hyéronymien. Ici, les références et les citations seront très réduites pour ne pas multiplier et allonger démesurément les notes.

trouvaient en présence, surtout dans l'ancienne Vulgate, de ces livres d'un latin incorrect où étaient racontés des événements si étrangers à l'histoire de l'humanité classique et exposées des idées si différentes des conceptions philosophiques coutumières, ils éprouvaient un sentiment de répulsion très prononcé où il y avait à la fois de l'ahurissement, du dédain et du découragement. La Bible était pour eux un livre fermé, obscur à la fois par le fond et par la forme, dont la lecture déchirait leurs oreilles de puristes et déconcertait leur entendement. Leur premier geste était de fermer le livre; mais les plus intelligents, leur curiosité éveillée ou leur religion engagée, ne tardaient pas à reprendre le livre mystérieux et, la grâce de Dieu aidant, à s'y intéresser au point de négliger désormais toute autre lecture et d'en faire vraiment le tout de leur vie intellectuelle. Ce fut l'histoire de saint Augustin (2), ce fut avant lui l'attitude de saint Jérôme. Son premier contact avec le livre sacré le rebuta. Il fut tenté de ne plus le rouvrir (3), mais il triompha si bien de ce premier sentiment qu'il alla plus loin que les autres dans le culte par lequel il répara ce premier outrage. Il poussa le zèle jusqu'à apprendre la langue originale du texte divin afin de mieux en pénétrer les beautés. Pour lui, plus encore que pour tous les autres écrivains ecclésiastiques de l'antiquité, l'Ecriture fut véritablement sa passion. Il en vécut; il rêva d'en communiquer la science à tous ceux qui entraient en relations avec lui. Dans son œuvre, ce qui là concerne est son meilleur titre de gloire et son bienfait le plus apprécié par la postérité. Puisque mieux que personne il a étudié et scruté les Ecritures, il importe

(2) *Confessions*, III, 5, 9 : Visa est mihi indigna quam Tullinae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius.

(3) *Chron. Praef.* ed. Helm. 3 : Inde adeo venit ut sacrae litterae minus comptae et sonantes videantur, quod diserti homines interpretatas eas de hebraeo nescientes, dum superficiem non medullam inspiciunt, ante quasi vestem orationis sordidam perhorrescant quam pulchrum intrinsecus rerum corpus inveniant; Ep. 22, 30 : Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse sed solis.

A propos de la prédication de Jonas aux Ninivites, Jérôme développe une idée semblable sur la difficulté pour les intellectuels d'accepter la foi chrétienne et en fait l'application à saint Cyprien (PL. 25, 1142-3). Cf. *Anecdota Maredsolana*, 3, p. 2, 62 l. 22 et 117 l. 5; PL. 26, 323, fort intéressant sur les termes nouveaux adoptés; sur la valeur littéraire de la Bible, lire surtout les deux lettres à Paulin de Nole, 58, 9 et 53, 3 (leur chronologie est étudiée *Bulletin*, 1921, pp. 148-150); voir encore PL. 23, 1114 D-1115 A, 25, 1126-7 et 393 C. C'est surtout la poésie hébraïque dont saint Jérôme a particulièrement exalté la beauté.

avant de rechercher comment il s'est livré à ce travail et quels en ont été les fruits, de se demander ce qu'il a pensé de l'Ecriture elle-même et comment il a résolu pour son propre compte les importantes questions concernant le contenu et la nature des Saints Livres.

∴

Certes, il est inutile de s'étendre sur l'éloge qu'il en a fait. On remplirait des pages et des pages. Elles démontreraient seulement que Jérôme était inépuisable sur ce sujet et qu'il ne se lassait pas d'y revenir (4). On en retiendra surtout l'estime singulière qu'il professait pour le livre divin et l'ardeur avec laquelle il en recommandait à tous et sans cesse la *lecture*. Ce n'est pas qu'il ait jamais *ex professo* exposé une théorie de l'*inspiration*, ni discuté quelques-uns des problèmes que se posent aujourd'hui les théologiens sur ces matières. Pour lui, la Bible est l'œuvre de l'Esprit-Saint, se servant à son gré d'intermédiaires humains dont il respecte l'individualité. Dieu parle à qui il veut et comme il veut, mais celui qui reçoit la révélation divine la transmet avec ses moyens naturels, docilement, de sorte que son œuvre fait connaître à la fois l'*infaillible vérité* que l'Esprit-Saint veut communiquer aux hommes et les dispositions particulières de l'interprète, plus ou moins habile et élégant, selon qu'il a reçu, comme Isaïe, une éducation raffinée ou que, comme Amos, simple homme des champs, il est habitué à s'exprimer dans un langage rustique, tout émaillé d'images empruntées à la vie pastorale. De là des défectuosités littéraires dont il n'y a pas à s'étonner (5). Elles n'enlèvent rien au sens mystérieux du contenu divin, grâce auquel la Bible est incomparablement au-dessus de toute autre production littéraire. Ainsi encore pour les faits d'ordre historique (6) le narrateur rap-

(4) PL. 26 461 AB : l'Ecriture contient tout; in Ps. 147 (*Anecd. Mared.*, 3. p. 2, p. 301-2) parallèle entre l'Ecriture et l'Eucharistie; déjà 23. 1033 B. 1039 A; autres textes : 25. 1267 D; *Anecd. Mared.*, 3, p. 2. 264; ep. 77. 1; 18. 6; PL. 25. 1488 C.; *Anecd. Mareds.* 3 p. 2. 367, 284; PL. 25. 139 c., etc.

(5) Cf. Encycl. *Spir. Paracl.* § Vita rebusque gestis; *Acta Ap. Sedis*, 1920, p. 389.

(6) *Ibid.* § Neque minus A.A.S., p. 395. Sur la Bible et l'histoire, Adv Helv. 4, PL. 23. 187-88; in Mich., 3. 9. 25. 1184 A; in Mt. 14. 8. 26. 98 A; in Daniel. 2. 46. 25. 504 C; 11. 5. 25. 559 C; in Hier. 28. 10. 25. 855 B; 28. 15. 856-7, ed. Reiter, pp. 345-346, 348. Sur la vérité biblique, il faut rappeler la controverse avec saint Augustin, au sujet de l'épître aux Galates. Bible et histoire naturelle, PL. 23. 1017 B-18 A, in Eccl. 1. 7 et 26. 499 A. in Ephes. 4. 9.

porte fidèlement ce qui s'est dit ou s'est produit. Il fait parler les personnages comme ils ont réellement parlé, ils leur conserve leurs sentiments, rapporte leurs jugements, indique, par le contexte, que c'est eux qui parlent et que, dès lors, il ne faut point lui attribuer des appréciations en contradiction avec ce que proclame la vérité éternelle. Il nous suppose intelligents et se contente d'être, sous la lumière de l'Esprit-Saint, un informateur véridique. L'unité d'inspiration assure la continuité et ôte toute place aux antinomies et aux contradictions.

Quant à la lecture même de la Bible, Jérôme en proclame sans cesse l'utilité et la nécessité (7). Un chrétien ne doit pas avoir d'autre livre entre les mains : c'est là qu'il faut apprendre à lire et par une étude méthodique, selon un plan déterminé, respectant toutes les délicatesses et les exigences de la conscience à éclairer, se former graduellement l'esprit et le cœur, loin des funestes corruptions des auteurs profanes. Tous, qu'ils vivent dans le monde ou dans un monastère, qu'ils soient clercs ou laïques, doivent connaître à fond, lire et relire le livre divin. Non seulement Jérôme n'en éloigne pas les femmes, mais il leur recommande, au contraire, de s'y adonner avec zèle au lieu de perdre leur temps en futilités indignes ou en médisances et en mondanités. Chacun des livres saints a ses excellences et son mérite particulier. Entre tous, il faut s'attacher, d'une part, aux écrits du Nouveau Testament par lesquels s'est si prodigieusement enrichie la révélation primitive et qui contiennent le mystère même de notre salut, d'autre part aux psaumes, forme naturelle de notre prière que, tant de fois chaque jour, aux heures prescrites, l'Eglise met sur nos lèvres pour louer Dieu et lui exprimer nos sentiments (8).

Le texte est obscur, il est vrai. Ce n'est pas une raison pour l'abandonner. Il faut seulement prier Dieu pour qu'il éclaire notre intelligence et nous rappeler que, dans tout ordre de sciences, l'enseignement est la condition du progrès. Si l'on veut profiter, il faut recourir à un maître capable, non pas à

(7) Enc. *Spir. Paracl.* § Sed ad propositum A.A.S., p. 404.

(8) Voir entre autres les lettres 52. 3. 7; 53 en entier, 54. 11; 58. 6, 9, 11; 65. 1; 66. 9; 75. 4; 77. 7; 79. 9; 107. 9; 108. 26; 125. 7; 126. 4; 128. 1; 130. 7; 133. 2; 134. 1; et dans l'ordre chronologique les passages suivants : PL. 26. 439-40; 594-6; 23. 1079 C; 1096-7; 25. 1417 B, 1540 B, 946 B, 1061 C, etc. — Sur la nécessité du maître surtout la lettre 53 et PL. 23. 1037 B.

ceux qui font de grandes phrases vides de sens : elles peuvent enchanter un moment l'oreille mais n'apportent aucune vraie lumière; il faut recourir au maître consciencieux, qui sait pour avoir d'abord étudié, qui ne dira pas ce qui plaît mais ce qui est juste, qui par de longues veilles, des lectures approfondies, des rapports prolongés avec les gens compétents s'est acquis une véritable connaissance du livre divin et peut en parler avec justesse et profit. Ce maître, dont il définissait le rôle avec tant de netteté, Jérôme s'est volontiers offert à l'être. Ayant étudié pour lui-même et continuant jusqu'à l'extrême vieillesse à scruter pour son compte le livre divin, il a tenu à ne décourager aucune bonne volonté, à stimuler au contraire le zèle de quiconque l'appelait à l'aide et réclamait un guide, à l'école de l'Esprit-Saint. Connus ou inconnus, ses correspondants trouvaient toujours le meilleur accueil : pape, évêques, moines, clercs, femmes du monde ou religieuses : à tous Jérôme ouvrait libéralement les trésors de son érudition, heureux de provoquer ainsi une sympathie toujours plus vive pour le livre où est enfermé notre salut (9).

Ce livre, il le recevait de diverses mains : de là certaines fluctuations de sa pensée quand il s'agissait d'en décrire exactement l'étendue. Il le recevait de l'Eglise, mais l'Eglise n'avait pas encore pris de décision officielle à ce sujet ou cette décision n'avait pas été promulguée dans des conditions telles que toute controverse dût immédiatement s'évanouir. Pratiquement, dans les diverses Eglises, selon qu'il s'agissait de Rome ou de l'Afrique ou d'Alexandrie ou de la Syrie, les jugements variaient sur la valeur de certains livres communément admis à la lecture publique. Cela tenait à des habitudes dont on ne pouvait pas toujours retrouver l'origine, et aussi à l'influence plus ou moins grande exercée par les savants sur l'attitude des Eglises auxquelles ils appartenaient : c'était d'eux, en secondes mains, que Jérôme recevait aussi les Ecritures. La pensée de l'Eglise, il

(9) Pape : saint Damase; évêques : saint Augustin, saint Exupère de Toulouse, saint Chromatius d'Aquilée et saint Héliodore d'Altinum, Amabilis, le futur évêque de Nole saint Paulin; prêtres, moines et laïques : Vincent, Lupulianus et Valerianus, son frère Paulinien, Sophronius, Domnion et Rogatien, Amandus, Desiderius, Pammachius, Anatolius, Eusèbe de Crémone, Vital, Evangelus, Sunnia et Frithila, Alexandre et Minervius, Dardanus, Cyprianus; religieuses, veuves, femmes du monde : Marcella, Paula et Eustochium, Fabiola, Principia, Hedibia, Algasia.

ne la cherchait pas seulement dans la tradition vivante et un peu flottante qu'était la pratique des diverses Eglises, il la trouvait encore dans la tradition écrite, dans les ouvrages qui, depuis l'origine, avaient cité l'Ecriture et s'étaient occupés *ex professo* ou accidentellement des problèmes de la canonicité. Ici non plus l'accord n'était pas absolu. Soit pour le Nouveau Testament, soit surtout pour l'Ancien, des divergences se manifestaient. Les uns se contentaient de répéter ce qui était autour d'eux l'opinion commune, les autres avaient fait des recherches personnelles, profité des polémiques où, avant eux, catholiques et hérétiques s'étaient affrontés au sujet des livres saints et de leur état primitif, utilisé les écrits des Juifs et enrichi leur science des traditions rabbiniques : c'était une dernière source où Jérôme allait puiser. L'étude approfondie qu'il avait faite de l'hébreu, ses rapports personnels avec des Juifs instruits le prédisposaient à attacher une grande importance à toute opinion de leur part sur l'étendue du canon biblique : puisque c'était aux Juifs d'abord que l'Ancien Testament avait été confié, il était naturel de s'adresser à eux pour savoir quels livres il contenait exactement et, en cas de doute, d'accorder à leurs dires une importance prépondérante.

Ainsi se juxtaposaient dans l'esprit de Jérôme les renseignements sur le canon des saints livres puisés à des sources différentes. Il n'est pas étonnant qu'ils aient été parfois disparates et que, selon les moments (10), suivant qu'il accordait alors plus de prix à l'opinion de telle Eglise particulière, ou de tel docteur ou de la Synagogue, il ait varié sur l'expression théorique de ses idées concernant la canonicité. On retiendra seulement deux faits : l'un que Jérôme a toujours marqué une préférence pour le canon hébreu proprement dit, sans s'interdire de citer néanmoins les livres qui en étaient exclus et sans discuter plus au long sur leur valeur; l'autre qu'il a frappé d'ostracisme absolu les apocryphes retenus par tous comme tels et n'a cessé d'en signaler les excentricités et la malfaisance. C'est sous le bénéfice de ces considérations générales qu'il faut relever les opinions par-

(10) Sur le Canon, outre le *prologus galeatus* (PL. 25. 552-55), cf. 28. 129 2-4, préface antérieure à la précédente, comme il appert du contenu et la lettre 53. Je m'abstiens des références de détail qui seraient innombrables et ne peuvent trouver place que dans une dissertation spéciale.

ticulières émises sur la canonicité et l'origine de tel ou tel livre soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, opinions qui ont varié parfois et dont il faut tenir compte seulement dans la mesure où se discutent les préférences d'un docteur privé. Quand il les énonçait et par le fait même qu'en les énonçant il employait des formules dubitatives, il indiquait que c'était là matière ouverte à discussion et qui n'engageait pas la foi de l'Eglise. Il n'y a donc aucune conclusion à en tirer au sujet des décisions définitivement portées par elle. Ces opinions particulières du saint docteur n'intéressent que du point de vue de l'histoire et par l'influence qu'elles ont exercée, au cours des siècles, sur les théologiens qui se sont inspirés de sa pensée. On doit signaler à ce propos son jugement sur les deuterocanoniques de l'Ancien Testament, la créance qu'il accordait au soi-disant original hébraïque de saint Matthieu, ses fluctuations dans la question de la canonicité de l'Epître aux Hébreux. En définitive, les théories sur le canon adoptées dans l'Eglise latine se sont constituées en dehors de lui et sans tenir réellement compte de ses opinions. Rien ne démontre mieux la force divine qui dirige l'Eglise que ces triomphes de la tradition latente, même sur l'autorité de ceux qui, à divers titres, y jouissent d'une considération spéciale. L'Eglise, assistée par l'Esprit-Saint, sait faire entre les opinions son triage et reconnaître avec sûreté son véritable bien.

Ce livre ainsi défini, Jérôme l'a étudié de multiple manière. L'une de ses premières pensées fut d'en donner à ses compatriotes latins une *édition* plus satisfaisante que celle où il avait lui-même pris le premier contact avec la parole de Dieu. Cette Vulgate latine avait été faite directement sur le texte grec, soit pour le Nouveau Testament, soit pour l'Ancien. Grâce à cela, il y avait, sous la diversité des langues, unité de lecture et d'enseignement à travers les Eglises du monde chrétien. Il était donc naturel que la première ambition de saint Jérôme fût de rapprocher le plus possible le texte latin du grec qu'il prétendait traduire et en assurant plus de fidélité, de tenir compte davantage aussi des susceptibilités littéraires et des nécessités fondamentales qui s'imposent à tout écrivain : être clair, correct, élégant même, si on le peut. En revanche, il fallait aussi tenir compte des habitudes créées, notamment pour les livres le plus

en usage, comme les Psaumes ou les Evangiles. Il ne fallait pas trop désorienter ceux qui étaient accoutumés à lire un texte, si incorrect qu'il fût. Ces diverses exigences expliquent l'attitude adoptée par saint Jérôme dans sa révision des Evangiles, faite sur l'invitation du pape saint Damase et dans celle des Psaumes (11). Dans les deux cas, le premier travail consista à se procurer de bons manuscrits grecs, ceux auxquels était attaché le nom d'Origène, puis à opérer discrètement les retouches nécessaires; tantôt assez librement, tantôt au contraire, et selon les dispositions du moment, d'une main fort légère. Pour l'Ancien Testament, Jérôme entreprit même, sans que l'on sache au juste en quelle mesure il le mena à terme, un travail important. Dans la confusion soit des exemplaires latins, soit même des diverses recensions grecques, il s'attacha à rétablir la leçon du texte hexaplaire avec les indications et les signes diacritiques précisant les rapports de la version grecque avec l'hébreu, les additions et suppressions qui tantôt enrichissaient, tantôt appauvrissaient le texte courant. Il avait exécuté ce travail non seulement sur les Psaumes, mais sur Job et sur plusieurs autres livres. Saint Augustin l'y encourageait vivement et souhaitait le voir appliquer cette méthode à tout l'Ancien Testament, mais un vol dont Jérôme fut la victime et qui lui fit perdre en grande partie le fruit de ce premier travail le découragea de le recommencer et de l'achever. Il y avait d'ailleurs à ce moment, au monastère de Bethléem, pénurie de scribes sachant transcrire le latin. Surtout une œuvre plus importante aux yeux de Jérôme l'avait depuis plusieurs années complètement gagné. C'était la révision du texte latin, non plus sur la version grecque des Septante, mais sur le texte hébreu original, révision qui, en fait, équivalait à une véritable traduction et qui, à juste titre, en porte le nom (12).

Avant d'étudier selon quelle méthode elle fut exécutée, il faut préciser quel esprit dirigeait Jérôme dans ce travail. On aurait tort de lui prêter une attitude critique que les progrès de la philologie ont seuls permis de prendre de nos jours. La question du texte était, pour lui, beaucoup plus simplifiée qu'elle ne l'est

(11) Voir la préface *Novum opus* et celle du *Psalterium Gallicanum*.
(12) Ep. 104 et 122.

actuellement. Cela explique son appréciation sévère des Septante. Jérôme a pris le texte hébreu que lui fournissait Origène dans ses Hexaples. C'était le texte courant utilisé dans les synagogues, très voisin du texte massorétique, sorte d'édition *ne varietur* de la Bible hébraïque. On peut d'autant plus l'affirmer que, nous le savons, à Rome en particulier, saint Jérôme a consulté des textes appartenant à la communauté juive et dans le but précisément de les confronter avec la traduction littérale faite sur l'hébreu par Aquila (13). S'il avait noté des divergences sérieuses avec le texte qu'il utilisait, à en juger par ses habitudes en pareil cas, notamment pour le prétendu original hébreu de saint Matthieu et notre texte grec, il aurait, une fois ou l'autre, signalé cet état de choses. Or, il est remarquable que nulle part — si l'on excepte deux ou trois allusions à un texte possédé par les Nazaréens — il ne signale de variantes hébraïques. Pour lui il n'y a qu'un texte hébreu, *veritas hebraica* tout court, qui fait foi et dont il ne songe à rechercher ni les origines, ni la légitimité. Du moment que c'est celui que lisent actuellement les Juifs et qu'ils conservent si soigneusement, l'idée ne lui vient même pas qu'il ait pu jadis en être autrement et que ce texte soit partiellement altéré. Aussi, en cas de divergences, se borne-t-il, là où il le peut, à expliquer par une mauvaise lecture une lettre prise pour une autre et, par suite, un mot différent lu pour l'authentique, la leçon suivie par les Septante. Au delà il ne s'explique plus le changement et se contente de constater le fait et de blâmer les traducteurs infidèles.

A cette confiance absolue en la bonté du texte hébraïque répond une défiance non moins tranchée à l'égard des Septante. Par suite des vives résistances qu'il rencontra, des attaques violentes venues de tous les points de l'horizon, de saint Augustin comme de Rufin, de Palladius et d'autres que nous ne connaissons pas, il dut, plus d'une fois, tempérer l'expression de sa méfiance, reconnaître les services rendus par les Septante, la haute autorité dont ils jouissaient dans l'Eglise, atténuer la sévérité de ses critiques mais, au fond, il n'a jamais changé et décidément son jugement leur était nettement défavorable. Ils avaient, volontairement ou non, altéré les Ecritures. Même lorsque, à l'oc-

(13) Ep. 32. 1.

casion des préfaces à ses Commentaires, il se défend de tout parti pris sur ce sujet, dans le détail, à propos des textes dissemblables, de petites incises de blâme attestent qu'en réalité il est toujours fidèle aux mêmes idées. Sur ce point, les recherches modernes ont amené à des vues plus larges. En réalité, les Septante représentent une autre recension, meilleure souvent que le texte actuel et parfois pire. La vérité est entre les deux opinions extrêmes qui dominaient au temps de saint Jérôme : celle qui attribuait à cette version la même valeur qu'au texte original, comme si l'Esprit-Saint avait inspiré les traducteurs, et celle qui rabaissait systématiquement leur œuvre. Jérôme, d'ailleurs, a contribué efficacement à ruiner la première, en combattant sans relâche la légende des cellules et la prétendue traduction identique faite simultanément par les soixante-douze vieillards. S'il n'a pas eu tout l'esprit critique que nous souhaiterions, il faut reconnaître que sa grande érudition le rendait notablement supérieur en cette matière à ses contemporains. C'est surtout grâce à lui, d'ailleurs, que, jusqu'à la Renaissance, s'est maintenue la tradition héritée d'Alexandrie en ce domaine.

Toutefois, il faut noter encore que s'il a voulu achever sa traduction sur l'hébreu et, à notre plus grand profit, continué son œuvre, en dépit des conseils de saint Augustin, encouragé d'ailleurs, malgré de vives attaques, par les sympathies effectives qui le soutenaient, par l'envoi de scribes et de ressources pécuniaires, il n'a pas cherché à faire disparaître l'autre version. Pour donner satisfaction à tous il a reproduit dans ses Commentaires, parallèlement, l'ancienne et la nouvelle traduction, quitte à justifier la supériorité de son propre travail ou, plus exactement, à montrer les insuffisances de la Vulgate des Septante. Cela présente pour nous, indépendamment de l'avantage précieux de la conservation de l'ancienne latine, la possibilité de comparer facilement les deux textes et d'apprécier leurs rapports. On en conclut rapidement, sans qu'il soit besoin d'un examen prolongé, que la version hiéronymienne ne représente pas un texte latin de tout point renouvelé. Sagement, où un changement n'était pas nécessaire, Jérôme a utilisé la version préexistante. C'est un état de choses dont il faut tenir compte plus souvent qu'on ne l'a fait. Il explique la rapidité avec laquelle Jérôme a parfois composé son œuvre et les différences

de style que l'on y constate. La difficulté était déjà si grande de faire accepter son travail qu'il était inutile de multiplier les changements radicaux lorsqu'ils ne s'imposaient pas.

Quant aux caractères de la version prise en elle-même (14), de plus en plus on reconnaît ses mérites et on la classe pour la fidélité au-dessus de toutes les autres versions découvertes jusqu'à ce jour, fidélité assurément fautive quelquefois, mais qui atteint, en somme, la mesure que l'on a le droit d'attendre dans les conditions où travaillait saint Jérôme. Elle comporte accessoirement des erreurs de lecture ou d'interprétation, mais aussi certaines modifications conscientes, dictées par diverses considérations : souci souvent de l'élégance littéraire pour le choix de l'expression ou pour le rythme de la phrase, de manière à donner une tournure vraiment latine rompant avec la monotonie de ces perpétuelles coordonnées que présente l'original et à distribuer principales et secondaires groupées comme les personnages en un tableau bien composé. D'autres fois, Jérôme rend plus clair ou plus explicite ce qu'indique seulement le texte, développe même un peu, ajoute ou supprime pour éviter à ses lecteurs des difficultés d'interprétation ou la pensée de contradictions, en réalité inexistantes, entre les diverses parties du livre sacré. Parfois il accentue l'affirmation dogmatique. La lassitude aussi faisait son œuvre. Il ne faut pas s'attendre à ce que dans un travail de si longue haleine, toutes les pages représentent le même degré de perfection. Il reste que l'on peut avoir confiance en lui et que, par rapport au texte qu'il avait sous les yeux, il n'y aurait que de légers perfectionnements à apporter pour rendre sa traduction tout à fait satisfaisante. Elle mit du temps à s'implanter dans le monde occidental, mais le jour vint qui consacra définitivement l'œuvre de Jérôme. Lorsque le Concile de Trente déclara qu'entre toutes les versions latines il fallait tenir pour authentique celle-là seule qu'un long usage avait comme acclimatée dans l'Eglise, les fatigues de Jérôme en

(14) Qu'il suffise, sur ce sujet, de renvoyer aux études en cours de publication, du P. Condamin dans les *Recherches de science religieuse : Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, 1911, p. 425-40 et 1912, pp. 105-38, *L'influence de la tradition juive dans la version de saint Jérôme, ibid.*, 1914, 1-24 et, dans les *Miscellanea Geronimiana*, son mémoire : *Un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible* (pp. 89-96).

vue de doter l'Eglise d'une traduction fidèle de la vérité hébraïque eurent leur récompense durable. C'était justice qu'il restât ainsi l'interprète latin officiel des livres saints (15).

Il avait également commencé à compléter cette œuvre capitale en mettant aux mains des fidèles d'Occident quelques-uns de ces instruments de travail que l'Orient possédait déjà et où nous constatons les premiers essais d'introduction à l'étude de la Bible. Mais cette œuvre est restée d'importance et d'étendue tout à fait secondaires. A supposer même qu'il faille, — ce que je ne crois pas démontré, — lui accorder une part d'originalité beaucoup plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, dans la composition des *Onomastica sacra* (16), on ne lui saura pas un gré extrême de cette œuvre où les errements de l'ancienne science étymologique se manifestent avec tant de complaisance. Pas de principe sérieux mais la seule fantaisie, en somme, guide pour l'interprétation des mots d'origine hébraïque : on déchiquète les vocables, on les partage arbitrairement, on disjoint les syllabes et on multiplie les sens les plus disparates, sans aucun souci de la logique et du bon sens. Au surplus, les anciens n'y attachaient sans doute guère d'importance. Si certains noms avaient une signification vénérée, pour la plupart de ces interprétations on y voyait surtout des jeux de pensée ou des thèmes commodes pour varier les applications de l'exégèse typique et fournir d'ingénieuses combinaisons dont l'imprévu faisait le principal intérêt. Le pire c'est que le système est appliqué aux mots d'origine latine ou grecque évidente. A tout prix on veut leur trouver, par les mêmes procédés de torture étymologique, une signification d'origine hébraïque. Jérôme, à contre-cœur, reproduit ces excentricités mais, le plus souvent, il se hâte de protester et de déclarer mal venue cette interprétation forcée. L'habitude était pourtant si forte que lui-même, dans ses Commentaires, s'est parfois laissé aller à des étymologies de ce

(15) Sess. IV (1546) : « Si ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur, sacrorum librorum quaenam pro authentica habenda sit, innotescat ». L'on oublie trop souvent, dans les discussions sur ce décret, l'*ex omnibus latinis editionibus* qui en fixe la portée.

(16) WUTZ, *Onomastica Sacra*, 1914, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. 41. Cet auteur n'a pas tenu compte de certains textes de saint Jérôme antérieurs à son édition des *Onomastica sacra* et qui prouvent qu'il avait réellement en mains un recueil bien déterminé et non pas seulement diverses listes qu'il aurait fondues en un seul ouvrage.

genre, à l'imitation de ceux qu'il avait si justement condamnés.

Tout autrement utile aujourd'hui encore est l'autre ouvrage qu'il a traduit du grec d'Eusèbe et enrichi d'un certain nombre d'annotations, le traité sur la géographie et les noms de lieux palestiniens (17). On y trouve des renseignements dont l'intérêt est évident. Ils venaient particulièrement à leur heure au moment où les Latins prenaient en foule la route des Lieux Saints et se mettaient à parcourir la Palestine pour y suivre les traces du Sauveur ou des personnages mentionnés dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Un troisième travail commencé parallèlement avec les deux précédents peut être considéré comme le trait d'union entre les trois catégories de travaux scripturaires composés par saint Jérôme. C'est l'opuscule unique intitulé : *Questions hébraïques sur la Genèse* (18). On se demande si primitivement il n'a pas formé plusieurs livres. Dans l'intention de Jérôme, il devait s'étendre à tout l'Ancien Testament ou, du moins, à tous les livres de la Bible hébraïque. En fait, à plusieurs reprises, il en parle comme si les *Quaestiones* comprenaient plusieurs livres publiés. Le problème est difficile à trancher, car on n'a jamais découvert jusqu'ici de questions hébraïques authentiques en dehors de l'opuscule sur la Genèse. Celui-ci participe du caractère pratique des deux opuscules déjà mentionnés en ce qu'il est une collection fort savoureuse des légendes rabbiniques se rapportant au premier livre de la Bible et qu'il contient également un certain nombre de détails sur la géographie palestinienne. Il annonce les commentaires développés dont il sera question dans la seconde partie de ce travail. C'est, en effet, un vrai commentaire de la Genèse conçu en fonction de l'exégèse juive et destiné à la populariser chez les Latins. Enfin, il constitue aussi à sa manière un premier essai de traduction selon la *veritas hebraica*, car Jérôme y rapporte les diverses versions à côté de celle des Septante et ne manque pas, là où il en est besoin, de citer le texte original et d'en interpréter le sens exact. J'imaginerais volontiers que c'est même pour cela que le travail

(17) Edition du texte grec d'Eusèbe et de la version de saint Jérôme, par Klostermann, au tome III des Œuvres d'Eusèbe dans les *Griech. Christ. Schriftsteller*. Les additions faites par saint Jérôme sont imprimées en italique. Voir, outre la préface de l'édition, l'étude du même auteur dans les *Text. und Unt.*, t. 23.

(18) PL. 23. 935 et édition critique de Lagarde.

des *Quaestiones* en est resté à ce premier livre. Jérôme cherchait à ce moment sa voie. Il a trouvé plus simple de trancher net au lieu de continuer cet ouvrage hybride. D'une part, il s'est décidé pour la composition d'une véritable traduction indépendante de tout commentaire et, d'autre part, mis en goût par ses premiers essais, il a abordé la grande exégèse, laissant aux Juifs leurs fables ridicules et se préoccupant de continuer et de vulgariser l'œuvre des grands commentateurs orientaux trop peu connus jusqu'alors en Occident.

Ferdinand CAVALLERA.

(A suivre).

NOTES ET CRITIQUES

Miscellanea Geronimiana, Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo. Rome, Typographie vaticane, 1920, in-8°, VIII-331 pages.

La publication d'ensemble, jusqu'ici la plus importante, provoquée par le centenaire de saint Jérôme, est le volume de *Miscellanea Geronimiana*, édité par les soins de la Société de saint Jérôme. Il est présenté, dans une chaleureuse préface, par le cardinal Vannutelli, archiprêtre de Sainte-Marie-Majeure, qui s'attache à relever les témoignages de la dévotion de saint Jérôme envers la Crèche du Sauveur. L'ouvrage contient seize mémoires d'étendue fort diverse. Je les passerai en revue en les groupant d'après les matières traitées.

Le plus considérable est le travail de Mgr Bulic sur *Stridon, patrie de saint Jérôme* (253-330). L'auteur y reprend et y développe la thèse, soutenue par lui il y a quelque vingt-trois ans (1898) et presque universellement adoptée depuis, sur la position de Stridon. Après avoir constaté que l'histoire nous offre de très maigres renseignements sur cette question, il passe en revue et critique les opinions multiples émises sur ce sujet et rejette toutes les autres identifications proposées, pour ne retenir que celle qui, sur la foi d'une inscription publiée en 1882, place Stridon aux confins de la Dalmatie et de la Bosnie, à Grahovopolje. Depuis que j'étudie d'un peu près tout ce qui concerne saint Jérôme cette identification m'avait toujours paru bien difficile à admettre et à concilier avec l'ensemble des données fournies par saint Jérôme lui-même et qui convergent à faire chercher dans les alentours d'Aquilée la bourgade détruite par une incursion des Goths au dernier quart du IV^e^ siècle. La *Civiltà Cattolica* dans un article anonyme, donne, à mon avis, le coup de grâce à cette identification trop facilement acceptée. Un coup d'œil sur la carte montre déjà par lui-même l'invraisemblance qu'il y a à placer si loin d'Aquilée et si près de Salone la patrie de saint Jérôme. Une critique serrée ramène l'inscription à sa valeur réelle, c'est-à-dire celle d'une restitution assez arbitraire qui ne saurait fournir de base sérieuse à une argu-

mentation décisive. Pour ma part, j'estime qu'après avoir lu les textes que l'anonyme rassemble et les considérations judicieuses qu'il développe on ne peut se dérober à cette conclusion : Stridon est à chercher dans l'extrême pointe nord de la Dalmatie, où elle confinait à la Pannonie, selon l'expression de saint Jérôme, un peu au-dessous d'Aemona (Laibach) et à l'est d'Aquilée, deux cités avec lesquelles saint Jérôme est en relation au temps où il correspond avec ses parents et ses amis. Au surplus, il serait difficile à Mgr Bulic lui-même d'échapper à cette conclusion. Il admet, — j'ignore sur quelle autorité, — que Bonose est originaire d'Aemona. Or, saint Jérôme affirme expressément qu'ils ont grandi ensemble, depuis la plus tendre enfance, *ut iidem nos nutricum sinus iidem amplexus foverint baiulorum* (Ep. 3. 5). C'est donc au nord de l'Istrie et non à l'est de Spalato qu'il faut placer Stridon.

M. Lanzoni expose, d'une façon fort instructive, la *légende de saint Jérôme* (19-42) : œuvres apocryphes et détails biographiques fabuleux comme le cardinalat, la guérison du lion blessé, la fondation des hieronymites, etc. De précieux détails y sont donnés sur les diverses biographies de saint Jérôme écrites dans l'antiquité et au moyen âge, notamment sur les trois vies et sur les lettres placées en tête de ses œuvres et attribuées à saint Augustin, à saint Cyrille de Jérusalem, à Eusèbe de Crémone. Ces données sont confirmées et complétées par le travail du P. Vaccari (*Les vies antiques de saint Jérôme*), qui ouvre le volume (1-18) : l'auteur étudie successivement les trois vies, leurs sources et leur interdépendance qu'il résume à la fin en un tableau généalogique très clair. Le renseignement le plus précieux est l'identification de l'auteur de la 2e vie (Beati Hieronymi vitam), Nicolas Maniacuria, diacre de saint Laurent *in Damaso*, au temps du pape Lucien II (1144-45). De ces vies comme des fausses lettres, l'historien n'a à peu près rien à retenir en ce qui concerne saint Jérôme, mais dans les lettres surtout on peut chercher de curieux documents sur la vie intellectuelle et religieuse du haut moyen âge. Je signalerai, entre autres, dans le *De Morte Hieronymi*, le long discours de saint Jérôme, fort intéressant pour l'histoire de la spiritualité et dans le *De miraculis*, le chapitre VIII, sur un prétendu couvent de moniales en Thébaïde où est racontée une histoire qui présente des analogies fort curieuses avec l'épisode de la vie de sainte Marguerite-Marie, chargée par Notre-Seigneur de dénoncer au chapitre les mécontentements divins au sujet du manque de ferveur au couvent de Paray. Le *songe de saint Jérôme* est étudié par M. de Labriolle (227-36) dans ses rapports soit avec le caractère littéraire des œuvres hiéronymiennes, soit avec les récits analogues de l'antiquité profane ou ecclésiastique. Il en conclut, avec raison, que l'épisode a été par lui fortement dramatisé. On aurait tort, cependant, de croire que son influence a été médiocre sur l'attitude ultérieure de saint Jérôme. En réalité, depuis lors, il semble bien s'être fait scrupule de rouvrir, pour son plaisir, les livres de littérature païenne et de relire Cicéron ou Virgile. Dom Schuster, à propos de l'*Influence de saint Jérôme sur les débuts de la vie monastique à Rome* (115-122), développe quelques vues générales sur les caractéristiques de cette vie comparée à ce qu'elle était en Orient ou dans les monastères bénédictins, hors de Rome. Le mémoire du P. Abel, O. P., *Jérôme et Jéru-*

salem (pp. 131-55) intéresse à la fois la biographie et l'œuvre littéraire de saint Jérôme. Après avoir rappelé les diverses attitudes du solitaire de Bethléem à l'égard de la Ville Sainte : enthousiasme d'abord, puis singulière réserve sur les dangers qu'elle offrait au moine désireux de perfection, il expose ce que saint Jérôme a pensé de l'authenticité des Lieux Saints et recueille dans son œuvre les renseignements — le plus souvent empruntés à des sources rabbiniques — sur les divers quartiers et monuments de la ville. Le travail de M. Zeiller, *Saint Jérôme et les Goths* (123-130), présente sur l'identification et l'œuvre littéraire des clercs goths Sunnia et Frithila, de la lettre 106, des conjectures plus ingénieuses que solides en l'absence de tout document décisif.

Divers mémoires se rapportent à l'activité littéraire de saint Jérôme. Etudiant *les sources de l'Altercatio Luciferiani* (pp. 97-114), qu'il fait composer à Rome en 382, Mgr Batiffol y signale, entre autres, divers emprunts à Tertullien et l'utilisation des *Acta* de Rimini. Dom Cottineau résume d'une manière personnelle les travaux antérieurs sur *La chronologie des versions bibliques de saint Jérôme* (pp. 43-68), le P. Fouck collige et reproduit les *Jugements récents sur la valeur de la Vulgate hiéronymienne* (pp. 69-87). Une courte note du P. Condamin (pp. 89-96) fait connaître *un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible* : recherche de l'élégance par l'emploi des synonymes ou le maintien, dans les refrains, des mêmes mots. Il montre que ces détails peuvent parfois rendre service pour retrouver plus facilement l'original hiéronymien. Sous le titre *Analecta hieronymiana et patristica* (pp. 157-80), Dom Amelli groupe des renseignements assez disparates. Le passage de Bède où il voit une citation du Commentaire sur le Cantique, promis par saint Jérôme à Principia, n'est qu'une simple transcription du livre contre Jovinien, auquel, là même, il fait allusion. Il n'y a donc rien à en tirer en faveur de l'existence fort problématique de ce commentaire. A la suite viennent nombre de fragments tirés d'un florilège du Mont-Cassin et que Dom Amelli propose aux recherches des érudits en vue de leur identification. Le premier est un extrait direct du Commentaire sur Ezéchiel. C'est ce dernier nom et non celui d'Esdras qu'il faut lire. On ne comprend guère l'hésitation de l'auteur sur ce point. Dom Amelli signale avec raison dans le fragment suivant une amélioration à apporter au texte de Dom Morin, où une ligne est tombée par homéotéleute. Le P. d'Alès a déjà identifié deux fragments de Tertullien. D'autres, sans doute, suivront. La plupart de ces textes sont d'ailleurs sans importance et plutôt des *curiosa*. Le mémoire du Cardinal Marini sur saint Jérôme, *Romani Pontificis primatus testis et assertor*, représente la seule étude dogmatique contenue dans ce volume (pp. 191-217). Parmi les divers textes hiéronymiens que l'Eminentissime Cardinal compare avec les assertions des Pères de l'Eglise grecque, la place d'honneur revient, comme de juste, aux fameuses lettres au pape Damase. Mgr Duchesne (pp. 219-226), dans sa courte note *Sur le martyrologe dit de saint Jérôme* donne, avec la haute autorité qu'il possède en cette matière, des indications sur l'origine de cette pièce et la meilleure manière d'en préparer une édition critique définitive. L'art. qui s'est si souvent occupé de saint Jérôme, fait le sujet de deux travaux intéressants accompagnés de superbes gravu-

res : *les Souvenirs de saint Jérôme à Sainte-Marie-Majeure*, de G. Biasiotti (237-44), et *Sur trois tableaux de la Pinacothèque Vaticane représentant saint Jérôme*, de P. d'Achiardi (pp. 245-52).

Vu les circonstances difficiles dans lesquelles l'érudition ecclésiastique se trouvait, au lendemain de la guerre, on doit se féliciter doublement de la publication de ce volume, d'ailleurs admirablement édité, qui rendra d'utiles services à l'étude de la biographie et des œuvres du *Doctor Maximus*.

Ferdinand CAVALLERA.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition, publiée sous le patronage de l'Académie française, par Ch. URBAIN et E. LEVESQUE. Paris, Hachette (Collection des « *Grands écrivains de la France* »), in-8°. Tome IX, 1915, 509 pages; tome X, 1916, 489 pages; tome XI, 1920, 504 pages; tome XII, 1920, 506 pages.

La guerre n'aura pas été trop funeste à Bossuet et à sa correspondance. Elle n'en a pas arrêté, à peine en a-t-elle ralenti, d'une façon sensible la publication. Pour en assurer le cours régulier, imprimeurs, éditeurs et libraires ont bravé à l'envi Gothas et Berthas.

Voici quatre volumes qui nous parviennent en quelques mois; l'un n'était pas encore lu que le suivant nous arrivait. Ce n'est pas cependant pour rattraper le temps perdu ni même pour profiter du hasard qui en quelques jours les fait tous venir dans mes mains que je me décide à les présenter à la fois à nos lecteurs. A vrai dire, ces lettres, quoique leur nombre ait obligé de les répartir en quatre volumes, forment un tout indivisible qui demande à être étudié d'emblée.

Ceci doit s'entendre du grand nombre, du très grand nombre qui tournent autour de la querelle du quiétisme. Au moment où s'ouvre le tome IX (novembre 1697), Rome qui a été saisie de la question, vient de se décider à en poursuivre vivement l'examen. Accusés et accusateurs multiplient autour des juges démarches, sollicitations, plaidoyers, réquisitoires. Bossuet, le seul adversaire digne de Fénelon, est représenté à Rome par son neveu, l'abbé Bossuet. Entre l'oncle et le neveu qu'assiste le vicaire général Phélipeaux, un échange incessant de lettres se poursuit qui ne nous laisse rien ignorer des mille incidents de cette lutte parvenus à leur connaissance, soit en France, soit à Rome. Elle dura près d'un an et demi et aboutit, comme chacun sait, à la condamnation de Fénelon, le 12 mars 1699; elle occupe les lettres du IX^e^, du X^e^ et du XI^e^ volume en entier et pour la liquidation de l'affaire, une bonne partie du XII^e^. Il n'est pas besoin de dire l'intérêt d'une correspondance où nous pouvons suivre au jour le jour les péripéties d'un duel qui, pendant près de deux ans, tint en suspens l'attention de tout le public cultivé de l'Europe.

Après les lettres de Bossuet, les lettres du neveu tiennent ici la plus grande place. Bon nombre d'autres à l'évêque de Versailles, Godet des Marais, à l'archevêque de Paris, Antoine de Noailles, au cardinal espagnol d'Aguirre, à l'évêque de Saint-Omer, Alphonse de Val-

belle, etc., portent sur le même objet. A peine quelques autres à Thérèse d'Albert, à Mme de Béringhen, à sœur Cornuau, à Mme de Luynes, à Leibniz, à Barbezieux, à Torcy, à Lamoignon de Basville, à Pierre de La Broue, évêque de Mirepoix, nous rappellent que Bossuet, au plus fort de la lutte, ou au lendemain de son triomphe, ne cesse de s'intéresser à la direction de ses religieuses, au retour des luthériens d'Allemagne, à la conduite à tenir envers les protestants français.

Quelque divers que soient les sujets des lettres, les éditeurs y apportent dans l'annotation le même savoir surabondant et impeccable qui fait de leur œuvre un véritable répertoire bibliographique pour l'histoire religieuse du temps : questions de doctrine et d'histoire, biographie des personnages peu ou point connus, rencontrés dans les lettres, allusions à peine transparentes, tours particuliers de la langue, tout est élucidé à la lumière d'une érudition qui nous rend le texte de Bossuet aussi intelligible qu'à ses contemporains, peut-être plus. Combien s'en trouvaient-il parmi eux qui se souvenaient encore que Belleforest eût fait une traduction française du *De Persecutione Vandalica* de Victor de Vite, et qui, parmi nous, aurait pu dire que cette traduction avait fait l'objet d'une étude de M. Tamizey; de Larroque dans la *Revue de Gascogne*, 1885, p. 49 ?

Dans leurs substantielles notes, j'en vois (t. XII, p. 301) qui feront les délices de tel travailleur en quête de la bibliographie de Mme de Mondonville et de ses *Filles de l'Enfance* de Toulouse. Me sera-t-il permis de m'autoriser de leur visible souci de ne rien omettre dans leurs notions bibliographiques pour signaler aux éditeurs sur Gilbert de Choiseul, évêque de Comminges, puis de Tournay (T. XIV, p. 27) (le livre de F. Desmons, *Gilbert de Choiseul*, Tournay (1907), et sur P. de Pardaillan de Gondrin, archevêque de Sens (*id.*, p. 292), la thèse de M. G. Dubois sous ce titre (Paris, 1902). J'en aurai fini sur ce chapitre des critiques quand, dans les notes encore, j'aurai relevé, à plusieurs reprises, « *Histoire générale du Languedoc* », pour « Histoire générale *de* Languedoc » (notamment t. XII, p. 158). Comme heureux complément, il y a lieu de signaler aussi, dans chaque volume, de larges appendices où ont trouvé place des lettres, mémoires, pièces diverses, curieuses ou rares pour la plupart, d'assez grande étendue, qui sans être adressées à Bossuet intéressent de près les questions traitées dans ses lettres.

Outre ces éclaircissements, le texte de Bossuet doit encore à MM. Urbain et Lévesque de précieux enrichissements. Si leurs calculs sont exacts (1), leur édition renferme près de 140 lettres de plus que n'en contenait la plus complète des précédentes, et plus des trois quarts des lettres auraient été collationnées sur les originaux. Ce minutieux travail de confrontation n'aura pas été sans profit pour le texte de Bossuet. Très souvent, Lachat avait copié Déforis de confiance, et Déforis ne s'était pas fait scrupule de retoucher le texte pour peu que Jansénius eût à y gagner ou ses adversaires à y perdre. Là où Bossuet, résumant une correspondance de Rome au sujet des embarras où le met la question du quiétisme, écrit à son neveu que « ça lui casse la tête », Déforis lui fait dire : « Les Jésuites lui

(1) Leurs indications accusent 600 lettres pour les quatre volumes; la numérotation des livres (1582-2045) n'en révèle que 463.

cassent la tête » (t. XIII, p. 67). On craint que M. de Monaco [proposé pour l'ambassade de Rome] ne soit trop ami », « trop ami de M. de Cambrai ou plutôt des Jésuites, défenseurs ardents de ce prélat », ajoute de son crû Dom Déforis (*Id.*, p. 112).

Ainsi remis en sa forme originelle, le texte de Bossuet nous est, en plus, présenté dans un extérieur tout à fait digne de lui. La remarque est à faire dans un temps où la crise du papier a des effets si déprimants sur notre librairie. En y échappant, ce monument de la littérature et de l'érudition française qu'est cette publication, fait en même temps honneur à la maison d'édition qui en a assumé la charge; il portera à l'étranger le témoignage toujours subsistant que nous ne reculons devant aucun effort ni aucun sacrifice pour rendre à nos gloires nationales le respect qu'elles méritent. A. DEGERT.

Correspondance de saint Vincent de Paul, éditée par P. COSTE, Prêtre de la Mission. Paris, 1921, Lecoffre-J. Gabalda, in-8°, t. II. 644 pages.

La publication des lettres de saint Vincent de Paul s'annonce comme devant marcher rondement. Nous avions à peine signalé ici le premier volume que le second venait au jour. Comme le précédent, il nous apporte un lot considérable de lettres, soit plus de quatre cents, dont plus d'une cinquantaine inédites. De ces quatre cent douze lettres il en faut défalquer, il est vrai, quelque cent vingt qui sont adressées à sant Vincent lui-même. Elles lui viennent, en grande partie, de ses missionnaires ou de Louise de Marillac, mais plusieurs aussi de M. Olier, de sainte Chantal, d'évêques, tels que ceux de Chartres, de Saintes, de Mende, de Langres, de Cahors (Alain de Solminihac), d'Alet (Pavillon), de Montauban, de Reims, de Toulouse (Montchal), des cardinaux Durazzo, Barberini et Mazarin, des collaborateurs ou des bénéficiaires de ses œuvres, Gaspard Simiane de la Coste, M^me^ de Saint-Cyr, M^me^ de Meignelay, les autorités de Saint-Mihiel, les échevins de Pont-à-Mousson, de Lunéville, de Metz... Elles lui apportent des renseignements sur les travaux de ses fils spirituels, des appels à ses lumières, à ses conseils, à son intervention au conseil de conscience, des actions de grâce pour les services de ses missionnaires qui transforment la physionomie des diocèses par les retraites des Ordinands ou la fondation des séminaires, enfin des remerciements pour les secours envoyés, ou des sollicitations pour de nouveaux, seule espérance pour « cinq cents pauvres qui mourraient en peu d'heures si cette douceur venait à leur défaillir », comme l'écrivaient les échevins de Pont-à-Mousson.

Il y a là bien des traits curieux pour l'histoire des mœurs et celle de la pénétration de l'influence religieuse au sein des populations rurales, sur la part qui y revient à saint Vincent de Paul dont l'action s'exerce, pourrait-on dire, à tous les degrés de l'échelle, par sa contribution à la nomination des évêques dans le conseil de conscience, par la formation du clergé dans les séminaires, par la diffusion des missions dans les campagnes, partout enfin, grâce à son infatigable acti-

vité que son indécourageable charité entraîne à l'affût de toutes les misères sociales.

Mais pour connaître l'esprit qui inspire cette activité, le principal moteur qui met en branle cette charité, rien ne vaut les lettres même du saint. Quelques-unes s'adressent à de grands personnages, à des seigneurs, à des dames du monde, à des évêques. Il le faut bien pour créer des ressources ou susciter des collaborateurs à ses œuvres dont le poids devient plus lourd à mesure qu'elles se multiplient avec les misères à soulager. Mais le grand nombre de ces lettres, le plus grand de beaucoup va à quelques pieuses Visitandines, surtout à ses prêtres de la Mission et principalement à la Bienheureuse L. de Marillac qui, à elle seule, reçoit plus du quart des présentes.

A tous ses lettres portent ou une réponse sollicitée, ou, comme à Louise de Marillac, une direction continue qui la tient en garde et contre les tentatives de découragement et contre les mirages d'une perfection chimérique, ou des conseils de circonstance, judicieux et décisifs, des nouvelles de la « petite famille » de Saint-Lazare, l'éloge édifiant de ses morts, des félicitations, des encouragements, des exhortations, parfois même quelque reproche dont sa charité est si ingénieuse à tempérer l'amertume.

Si diverses soient-elles, il n'y a pas de situations auxquelles ses lettres n'aillent faire face. A peu de jours d'intervalle, il s'occupera de sœurs de charité à envoyer dans des villages différents, selon qu'il s'agit de tenir des écoles de filles ou de pratiquer les saignées sur les paysans, ou de missionnaires à recruter pour la Perse, pour l'Inde, pour Madagascar, ou des esclaves de « Barbarie » à racheter et à catéchiser et soulager en attendant. De la même plume qui vient de soutenir un de ses missionnaires contre des scrupules éveillés chez lui par la pratique du confessionnal, il trace l'ordre du jour d'une réunion de Dames de la charité, des instructions sur la méthode à suivre dans l'enseignement des séminaires, le programme des mesures à adopter pour la distribution des aumônes en Lorraine ou autres pays dévastés. C'est toute son âme qui se réflète ainsi à nous dans ses occupations et préoccupations de tous les jours, dans ses confidences faites en toute intimité à ses fils spirituels.

Le grand mérite de M. Coste, ce qui fait le grand charme de son édition, c'est de nous rendre un texte qui laisse transparaître cette grande et belle âme dans toute sa pureté, dans tout l'éclat de ses vertus propres, de sa langue originale et savoureuse. L'annotation précise et sûre (1) qu'il y ajoute achève de faire de nous les contemporains de saint Vincent, de nous aider à pénétrer dans l'intelligence complète de son expression et de sa pensée. Par là, il a bien mérité de saint Vincent de Paul, et aussi de ses lecteurs.

A. DEGERT.

---

(1) A peine puis-je relever ici traces de menues inadvertances. P. 296 : un mot a été omis dans la phrase: « Vous voilà donc à deux près de votre départ ». — P. 359, n. 2 : l'épiscopat toulousain du cardinal de Joyeuse ne s'étend pas seulement de 1598 à 1605, mais de 1584 à 1605. — P. 448, n. 5 : la citation scripturaire de saint Vincent se réfère non à II Rois, XV, 4, mais à Luc XII, 4.

J. Marouzeau, *La linguistique ou science du langage*. Paris, Geuthner, 1921.

Bien des gens, même instruits, ignorent ce qu'est au juste la linguistique. La linguistique, dit M. Marouzeau, étudie d'abord le matériel du langage, les mots (vocabulaire), dans leurs éléments constitutifs (phonétique), leur forme (morphologie), leur sens (sémantique); puis la mise en œuvre de ces matériaux dans la construction de la phrase (syntaxe) et les divers procédés du style (stylistique). C'est dire qu'elle fournit les cadres de ce qu'on appelle vulgairement la grammaire. Mais il y a grammaire et grammaire. D'une part, et bien à part, la grammaire normative ou des manuels, espèce de Code édictant des règles sous peine de sanctions comme le Code civil ou criminel. D'autre part, la grammaire « science positive », qui comprend la grammaire descriptive, la grammaire historique, la grammaire comparée et la grammaire générale; cette dernière cherche à « saisir l'unité du langage, ce qu'il peut y avoir de commun dans les moyens d'expression d'hommes qui disposent des mêmes organes pour traduire une même pensée ». Après avoir ainsi « parcouru à grandes enjambées le champ de la linguistique », l'auteur ajoute deux chapitres, l'un sur les auxiliaires de la linguistique (sciences historiques et philologie), le dernier sur l'Histoire de la linguistique, et il termine en ces termes : « Les plus curieux, les plus avertis, se rendant compte que, derrière la façade austère des grammaires il y a tout un monde à connaître et à explorer, regrettent quelquefois de n'avoir pas un guide pour y pénétrer; voilà le guide que ce petit livre voudrait être ».

Guide à consulter, en effet, pour s'initier à la science du langage. On trouvait bien quelques notions de linguistique dans les grammaires un peu savantes (Henry, Gœlzer, abbé Cliquennois), mais on a ici une vue d'ensemble. Ce livre devient ainsi comme une Introduction générale à toute étude grammaticale; à cet égard, il arrive à son heure, spécialement pour les candidats à la licence qui devront préparer le certificat de philologie. Guide à consulter encore pour bien comprendre la vraie nature du langage. Le langage n'est pas un système logique, immuable de signes propres à exprimer la pensée. Le langage est vie; comme tout ce qui vit, il évolue, et cette évolution biologique relève non de la méthode géométrique, mais de la méthode expérimentale. M. Marouzeau prône tant cette vie du langage, ce perpétuel devenir que l'on est parfois tenté de se demander si ce devenir n'est pas aussi insaisissable que celui d'Héraclite ou celui de M. Bergson.

Guide insuffisant pourtant. L'auteur a voulu faire œuvre de vulgarisation. D'où beaucoup d'exemples et peu de théorie. « En vue de rendre l'exposé accessible même à des lecteurs ignorants de toute langue étrangère, on a emprunté les exemples presque exclusivement au français de nos jours. » C'est très intéressant, même pour des aviateurs qui, ne pouvant *atterrir*, sauront qu'ils peuvent *amerrir*. Mais on a l'impression de lire un Cours de français au moins autant qu'un Traité général de linguistique. Et puis, donner aux profanes une idée de la science du langage est assurément une entreprise louable; mais

« les plus curieux, les plus avertis », les amateurs et surtout les professionnels regretteront de ne pas trouver en ce livre une armature plus solide, des cadres plus complets, plus scientifiques. Sans doute, la 2e partie, celle des Grammaires, renferme des renseignements utiles, par exemple sur les étymologies fantaisistes (p. 81-82), sur les ressemblances non fondées (pp. 104-105), surtout sur les lois générales du langage, lois physiologiques, psychologiques, sociologiques (pp. 131-139). Mais le chapitre sur les sciences auxiliaires de la linguistique est un hors-d'œuvre. Et les 66 premières pages du livre rappellent trop souvent la leçon de grammaire donnée à M. Jourdain. La définition du pronom (p. 24) est aussi archaïque que l'explication des temps et des modes (p. 47); depuis Thurot et Cie, on a le droit de se montrer plus exigeant. Ce qui surprendra encore davantage c'est que M. Marouzeau, dans un ouvrage où il insiste tant sur la vie du langage, n'ait pas consacré un chapitre à l'accent, ce principe de vie : *est accentus velut anima vocis*. Enfin, je passe sur *prothèse* que l'auteur emploie (p. 17) pour *épenthèse*.

Bref, livre agréable mais qui pourrait être plus utile. Guide, si l'on veut, mais guide qui montre de loin la route, sans accompagner.

A. Dufréchou.

P. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*. Paris, Lethielleux, 1920.

Le P. Sortais s'est proposé d'étudier *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (1). Un premier volume consacré à François Bacon a paru. L'auteur n'entend pas l'histoire de la philosophie comme on l'entend d'ordinaire. L'histoire de la philosophie a un objet propre : ce sont les doctrines philosophiques. Les bien comprendre et les bien expliquer, c'est la tâche essentielle à laquelle toutes les autres sont subordonnées, en vue de laquelle toutes les autres doivent être faites. Car pourquoi faire de l'histoire de la philosophie, sinon pour comprendre et pénétrer la pensée des philosophes ? Par conséquent, les renseignements historiques et biographiques, les appréciations et les interprétations des contemporains et des successeurs ne peuvent être que des indications utiles ou nécessaires pour bien s'orienter. Sans doute, quand on étudie un philosophe, il faut le remettre dans son milieu, dans son temps, examiner la nature de son esprit, voir les influences qu'il a subies. Ainsi on comprend mieux la position que Kant prend dans la morale quand on sait l'éducation piétiste qu'il reçut de sa mère et de ses premiers maîtres. Mais tout cela est une condition de bien voir et non le principal.

Le P. Sortais, au contraire, conçoit l'histoire de la philosophie principalement comme de l'histoire pure ou comme de l'érudition.

Ainsi, s'il expose la philosophie de Bacon en 150 pages, il en consacre près de 200 (pp. 98-273) à sa biographie et 100 (pp. 426-524) aux jugements portés sur cette philosophie dans les différents pays par les contemporains et les successeurs de Bacon jusqu'à nos jours. Certes, pour composer son ouvrage, l'auteur a dû se livrer à de lon-

gues et de minutieuses recherches; nous le reconnaissons volontiers. Qu'on lise le long chapitre consacré aux jugements portés sur Bacon. Tous ceux qui, de près ou de loin, ont parlé du philosophe y défilent sous nos yeux. Considéré comme de l'histoire pure, on peut affirmer que l'ouvrage du P. Sortais contient tout ce ce que l'on peut dire de Bacon. C'est une monographie très complète. Mais ce n'est pas ce que l'on demandait principalement à l'auteur. Ce qu'on lui demandait, avant tout, c'était une exposition nette et complète de la philosophie de Bacon avec des vues d'ensemble bien précises. Il nous semble donc qu'il a trop pris l'accessoire pour le principal.

J. Baylac.

E. Gilson, *Le Thomisme*. Vix, Strasbourg, 1920.

Nous sommes en retard pour rendre compte d'un bon ouvrage sur saint Thomas : *Le Thomisme, Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. L'auteur, M. Gilson, a traité le sujet avec pénétration, impartialité et sympathie. « Si quelque lecteur, dit-il, encouragé et aidé par l'exposé que nous apportons, se sentait plus à l'aise dans l'édifice complexe de la philosophie thomiste, si, bien mieux, il en venait à trouver dans la lucidité cristalline de ses argumentations une abondante source de joies, nous aurions reçu notre récompense ». Ce n'est pas tout. M. Gilson constate, dans l'enseignement de l'Université, « une lacune singulière », qui consiste à passer sous silence toute la longue période qui va de « Plotin jusqu'à Bacon et à Descartes ». Or, d'abord, « d'un point de vue strictement historique, il est invraisemblable que l'on puisse considérer plusieurs siècles de spéculations philosophiques comme non existants ». En second lieu « nous osons dire qu'à celui qui le considérera sans parti pris, le XIII^e^ siècle n'apparaîtra pas comme moins riche en gloires philosophiques que les époques de Descartes et de Leibniz, ou de Kant et d'A. Comte ». Ces jugements très justes sont dignes de remarque, venant d'un professeur même de l'Université; mais d'un professeur qui connaît bien son sujet.

Que s'est proposé M. Gilson en composant son ouvrage ? « Son but (de l'ouvrage), dit-il, n'est nullement un exposé total ni même un résumé complet de la philosophie thomiste; il prétend seulement faire apercevoir, à ceux qui n'en auraient aucune idée, ce qu'est, dans ses lignes directrices et dans sa structure générale, le système du monde qu'a élaboré saint Thomas ». « Nous avons pris un certain nombre de vues sur les problèmes les plus importants qu'ait abordés la philosophie thomiste, et nous nous sommes efforcé, d'ailleurs, en discutant ces problèmes, de faire apparaître le lien qui assure la continuité de leurs solutions ». Nous devons dire que M. Gilson a bien rempli son programme dans son ensemble. Le seul reproche que nous lui ferions, c'est qu'il a trop condensé sa matière. C'est trop dense pour les initiés; à plus forte raison pour ceux qui ne le sont pas. Il aurait été facile à l'auteur d'étendre un peu plus la matière. Nous l'engagerions à nous donner une seconde édition (car il en vaut la peine) et à y mettre les développements nécessaires.

Il est un point important sur lequel nous ne sommes pas d'accord avec M. Gilson. On nous permettra d'y insister un peu. Il s'agit des rapports de la philosophie et de la théologie dans saint Thomas. L'auteur pose le problème ainsi : ou bien il faut « négliger purement et simplement saint Thomas (comme philosophe), parce que, ayant été *aussi* théologien, ce qu'il peut y avoir de philosophique dans son œuvre doit nécessairement s'en trouver contaminé ». Une autre formule de cette opinion est celle-ci : « Ou bien (saint Thomas) philosophe, et alors adressez-vous à Aristote qu'il commente et redresse; ou il théologise, et alors laissez-le aux théologiens ». C'est là une attitude très répandue dans les milieux universitaires; ce n'est pas celle de M. Gilson. Une seconde attitude « consiste à admettre que la philosophie de saint Thomas, en fait et en droit, existe en soi et pour soi, indépendamment de la spéculation théologique à laquelle elle peut, éventuellement, s'associer ». M. Gilson n'admet pas cette attitude; il en prend une troisième, comme historien de la philosophie. Elle consiste à dire que « la philosophie de saint Thomas ne s'offre à nous sous la forme systématique qui lui est propre que dans des ouvrages essentiellement théologiques et apologétiques et, chose plus grave, exposée selon l'ordre théologique d'exposition », qu' « il y a (en outre) une série d'ouvrages composés par saint Thomas selon la méthode philosophique, c'est l'ensemble de ses commentaires et un petit nombre d'opuscules ». Voilà tout ce que « historiquement » nous pouvons dire. Mais ce n'est pas là une solution, une réponse, car *l'ordre d'exposition d'une doctrine ne peut pas affecter la nature du contenu de cette doctrine*. La question reste entière : y a-t-il ou n'y a-t-il pas une philosophie de saint Thomas ?

Il faut répondre par oui ou par non; il n'y a pas de milieu. M. Gilson restreint trop le domaine de l'histoire de la philosophie. L'histoire expose les faits, mais elle doit les expliquer, c'est-à-dire en donner les raisons. C'est un fait que saint Thomas expose sa philosophie selon l'*ordre* de la démonstration théologique; mais c'est un fait aussi qu'il l'expose selon les *principes* de la démonstration philosophique. Il faut chercher d'abord l'explication de ce double fait et voir ensuite ce qui en résulte. Ce que cherche saint Thomas, c'est la vérité et, finalement, la *Vérité première*, source de toute vérité, raison nécessaire et suffisante de toutes choses, c'est-à-dire Dieu. Or, nous pouvons connaître la Vérité suprême de deux manières, par la raison et par la foi. Il y a des choses touchant Dieu qui peuvent être atteintes par la raison : elles doivent être traitées suivant les principes de la démonstration philosophique. Cela est si vrai que *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*. Il y a aussi des vérités qui dépassent absolument la raison; elles ne peuvent être qu'objet de foi, mais de telle sorte que les motifs de crédibilité soient fournis par la raison. Donc, saint Thomas s'étant proposé de connaître aussi intimement que possible la Vérité suprême a dû exposer sa philosophie selon l'ordre de la démonstration théologique et suivant les principes de la démonstration philosophique. Mais, comme nous l'avons dit, l'ordre d'exposition n'affecte nullement la nature du contenu. L'histoire de la philosophie montre donc que saint Thomas a une philosophie. Il nous semble que cette conclusion s'impose. M. Gilson nous dit : « Jamais saint Thomas n'a prétendu écrire un ouvrage qui

fût l'exposé de sa propre philosophie ». Peu importe. Il ajoute : « On peut même dire, sans paradoxe aucun, qu'il ne se donne pas comme philosophe ». Il n'avait pas à le dire. Mais si être philosophe c'est donner les raisons des choses, saint Thomas était assurément un philosophe. M. Gilson dit encore : « En tant que philosophe proprement dit, saint Thomas borne son rôle à celui du commentateur ». Qui le croira, quand on avoue qu'il n'étudiait les philosophes que « pour faire le discernement du vrai et du faux ? » N'était-ce donc pas pour faire de la philosophie? Enfin, suprême argument, « qui osera faire la synthèse » des idées philosophiques de saint Thomas ? Ce sera peut-être délicat, difficile; on pourra se tromper; mais cela n'empêchera pas d'affirmer que saint Thomas a une philosophie. Nous n'approuvons pas non plus M. Gilson quand il dit que « si l'on supprimait le thomisme, il y aurait une philosophie de moins ». Il ne manquerait pas une philosophie,; il manquerait un admirable chef-d'œuvre, parce que les autres docteurs du moyen âge ont fait la même œuvre que saint Thomas, mais moins heureusement et moins méthodiquement que lui. En somme, il nous semble que M. Gilson a été trop frappé de la première objection faite contre saint Thomas et qu'il n'a pas su s'en débarrasser.

J. Baylac.

Augustin Fliche, *Saint Grégoire VII*, Victor Lecoffre-Gabalda, Paris, 1920, in-12, 192 p. (Collection *Les Saints*).

Grégoire VII avait depuis longtemps sa place marquée dans la collection des *Saints* : il n'aura rien perdu pour l'avoir attendue. Sans y songer, son biographe qui la lui assure aujourd'hui s'était préparé à cette tâche par des travaux, justement remarqués, sur les idées et les hommes de la seconde moitié du XI^e^ siècle, c'est-à-dire sur le milieu où devait s'exercer la grande activité de son héros. La vie de Grégoire VII s'y encadre tout naturellement, soit qu'elle forme le développement logique des études précédentes de M. Fliche, soit qu'elle inaugure les futures auxquelles nous sommes renvoyés pour la justification de quelques idées ici émises.

En attendant, M. Fliche s'intéresse principalement ici au rôle de saint Grégoire VII dans l'histoire de l'Eglise de son temps. A peine élevé sur le siège de saint Pierre, sans renoncer à l'extinction du schisme grec, une autre de ses préoccupations constantes, il entreprend d'une main ferme la réforme de l'Eglise qui sera la grande affaire de son pontificat, on pourrait même dire de sa vie, puisque après s'y être attaché jusqu'alors il s'y dévouera sans défaillance jusqu'à sa mort.

Cette réforme se réduit à débarrasser l'Eglise des prélats simoniaques et des clercs fornicateurs. Mais pour avoir raison de la simonie, il fallait d'abord enlever aux princes le droit de disposer, par l'investiture, des dignités ecclésiastiques et, pour inspirer aux clercs le respect du célibat, il lui importait de leur imposer la reconnaissance de son autorité pontificale. La poursuite de ce double but le met aux prises avec tous les bénéficiaires de la simonie, les évêques intrus, les rois, l'em-

pereur d'Allemagne, surtout Henri IV, dans la mesure où ils s'en font les soutiens ou les défenseurs. Contre la multitude des clercs réfractaires à la première loi de leur profession, il agit par ses censures, ses conciles, et surtout ses légats qui portent jusqu'aux provinces les plus éloignées de la chrétienté les énergies de son zèle et la puissance de son autorité pontificale.

La lutte, qui dura autant que le pontificat de Grégoire VII, fut chaude, marquée d'incidents dramatiques, de vicissitudes douloureuses même pour le Pape. L'auteur nous en trace un tableau sobre, mais vigoureux, complet quoique sommaire en raison des dimensions restreintes de son exposé. Le saint Pape y apparaît soutenu par sa foi profonde, sa « piété toute mystique », sa dévotion pour la sainte Vierge et pour saint Pierre, son esprit de charité toute chrétienne, ses idées théocratiques — peut-être un peu atténuées ici — mais tempérées par son humilité, par son souci exclusif de « faire respecter le droit et la morale ».

Seuls ses talents politiques et sa perspicacité psychologique ne furent pas à la hauteur de ses vertus; la preuve en est dans sa conduite à Canossa : il ne tenait qu'à lui de ruiner, en se montrant inflexible, la cause d'Henri IV alors attaqué par un puissant compétiteur. En accueillant le prince suppliant avec la mansuétude du père de l'enfant prodigue, il a découragé ses propres partisans et compromis leurs moyens de résistance : « Il n'est pas douteux, dit M. Fliche, que Grégoire VII reste le vaincu; d'un geste il a perdu tous les avantages péniblement accumulés au cours de l'année 1076, mais le geste est sublime, et cela, il n'est aucun historien sérieux qui ne consente à le reconnaître... En pardonnant il a prouvé qu'il était un grand Pape et un vrai chrétien ».

Voilà qui nous change de tant de déclamations auxquelles l'évocation de Canossa a donné lieu dans tous les camps. Mais la manière de M. Fliche ne s'en révèle que mieux ici dans sa simplicité. Sans parti-pris et sans passion, il se préoccupe avant tout de rendre aux événements et aux personnes leur véritable physionomie, telle qu'elle se révèle à lui à la lumière des textes contemporains et des données récentes de la science historique la plus autorisée.

Nous y gagnons un exposé lumineux et sincère qui, tout en donnant, par l'attention prêtée à la personnalité du saint, une satisfaction suffisante aux exigences de l'hagiographie, apporte à l'histoire générale la solution aussi certaine que catholique de quelques problèmes toujours soulevés autour de la figure de ce grand Pape.

A. Degert.

L'INVASION DES PHILISTINS EN CANAAN[1]

I. — ORIGINE ET INVASION DES PHILISTINS

Comme Israël, le peuple philistin était un tard venu en terre de Canaan. Il y forma avec lui les dernières couches de population qui se superposèrent aux anciennes au cours de la période historique. Aussi le souvenir de ses origines s'est-il assez bien conservé; la Bible et les documents égyptiens permettent d'en retrouver les traces.

Les Philistins étaient originaires d'un pays que la Bible nomme Caphtôr sans en rien spécifier sinon qu'il était baigné par la mer. C'est sans aucun doute le même pays que les Egyptiens appelaient Keftyw à l'époque ancienne, Keftiou, qu'il faudrait lire Keftô ou Keftou, pendant la XVIII[e] dynastie, et enfin d'un nom très rapproché de la forme biblique, Keptâr, à l'époque des Ptolémées. Dans les divers documents égyptiens où l'un de ces noms est employé, le pays qu'il désigne l'est ordinairement en compagnie d'autres régions qui nous sont mieux connues, avec la Phénicie, par exemple, Chypre, le Naharina, Shamgar, le royaume hittite; il y apparaît comme un pays lointain situé au nord ou à l'ouest du monde, constitué « par des îles du milieu de la mer » et connu pour son commerce

(1) Cet article devant paraître assez prochainement comme chapitre d'une Histoire de la période des Juges, on a cru pouvoir se dispenser de donner ici les notes explicatives qu'il comporte.

maritime. Ces diverses indications montrent qu'il faut chercher le pays de Keftiou dans les parages septentrionaux du Bassin oriental de la Méditerranée. Quoique générale, cette localisation corrobore et précise partiellement la donnée plus vague de la Bible. Mais l'identification précise du pays n'en est pas moins demeurée longtemps incertaine. Elle l'est devenue beaucoup moins depuis que les fouilles de Crète ont mis au jour des représentations et des objets qui, confrontés avec les personnages et les présents du Keftiou figurés sur les monuments égyptiens, ont permis de constater un rapport très étroit entre ces deux pays. Aussi, sans que l'on puisse affirmer que Keftiou pour les Egyptiens et Caphtôr pour les Hébreux désignaient exclusivement la Crète, on suppose aujourd'hui que ces noms s'appliquaient à toute la région maritime qui englobait cette île, la moitié occidentale de la côte sud de l'Asie Mineure et l'archipel qui les unit. C'est donc de cette contrée que les Philistins tiraient leur origine; mais ils ne formaient que l'une des tribus assez nombreuses qui semblent avoir longtemps habité ou momentanément colonisé les pays crétois.

Divers peuples de ces pays entrèrent d'assez bonne heure en relation avec la Syrie et avec l'Egypte. Ils y faisaient du commerce, y échangeaient leurs produits, procuraient de l'argent, du cuivre, de l'ivoire ouvragé, des vases de métal ou de terre cuite, et prêtaient ou livraient des bateaux. D'autre part, leurs aventuriers y paraissaient souvent, tantôt pour leur propre compte, tantôt à la solde des rois syriens ou des pharaons; ils se trouvèrent plusieurs fois mêlés aux guerres que ceux-ci durent entreprendre comme aux razzias qu'ils eurent à subir; en maints endroits ils firent même des établissements plus ou moins solides.

Dès la période patriarcale, des Philistins sont signalés dans la région des pâturages au sud de Gaza. Il y avait alors à Gérare un « roi des Philistins » nommé Abhimélekh, avec lequel Abraham puis Isaac eurent assez souvent maille à partir; il enleva la femme du premier et craignit la même aventure pour celle du second; ses bergers se chamaillaient avec les leurs pour la possession des puits nécessaires aux troupeaux; il finit pourtant par s'entendre avec eux fort amicalement. Ce n'est pas sans quelque imprudence que l'on traite parfois ces données

comme des anachronismes. Car si Abhimélekh porte un nom cananéen, ce n'est pas une preuve qu'il ne fût pas philistin; la grande majorité des Philistins, et même le premier d'entre eux qui soit mentionné dans l'histoire, Abdel, roi de Dôr, au début du XI^e^ siècle, portent aussi des noms sémitiques; du reste, Ahouzzath, « l'ami » d'Abhimélekh, et Pikhol, son chef militaire, en ont qui présentent un aspect étranger. De plus, nous allons voir que, vers la fin du XV^e^ siècle, des Egéens venus des mêmes contrées que les Philistins se trouvaient déjà dans la Syrie centrale, et les découvertes contemporaines attestent de plus en plus clairement que les populations du bassin oriental de la Méditerranée se fréquentaient et se mêlaient depuis les temps les plus reculés. Il n'est donc pas du tout invraisemblable qu'un petit clan d'aventuriers philistins attiré par le voisinage de l'Egypte se serait installé très anciennement aux confins méridionaux de Canaan et du désert.

Toutefois, c'est à la lumière des documents égyptiens que ces rapports du monde égéen avec la Syrie et l'Egypte apparaissent et se précisent. Entre 1550 et 1450, ils furent, autant que nous sachions, surtout pacifiques. Les grands conquérants de la XVIII^e^ dynastie, Thoutmosis I^er^, Thoutmosis III, Aménophis II, parviennent alors jusqu'à la grande boucle de l'Euphrate, pénètrent même dans la Mésopotamie occidentale, et l'éclat de leurs armes suffit à convaincre les peuples du Keftiou qu'il devenait opportun de leur rendre hommage. Dans trois tombeaux de Thèbes, les peintures représentent leurs envoyés offrant à des ministres de Thoutmosis III des présents variés et riches, en particulier des vases de bronze, d'argent et de vermeil; le galbe un peu massif de ces vases, leurs proportions un peu gauches que rachètent en partie le prix de la matière et l'ingéniosité de l'ornementation, tout, ensemble et détails, trahit incontestablement une parenté étroite sinon une identité complète avec les productions de l'art crétois. C'est encore, mais d'une manière plus lointaine, de formes et de motifs empruntés à cet art que s'inspirent les dessinateurs d'Aménophis IV, le pharaon schismatique d'El-Amarna, quand ils lui ornent avec une grâce presque mignarde son palais éphémère d' « Horizon-du-Disque ».

Artistes habiles et doués d'originalité, ces habitants du Kef-

tiou et de l'Asie Mineure méridionale se signalaient aussi par leur esprit d'aventure, leur goût pour la rapine et leur intrépide bravoure qui les faisaient rechercher un peu de tous côtés comme mercenaires. Au commencement du XIV^e^ siècle, ils apparaissent ici et là dans l'histoire de la Syrie, que nous a révélée la correspondance d'El-Amarna. Des Lyciens débarquaient alors chaque année en Chypre où ils s'emparaient tantôt d'un village, tantôt d'un autre, et le roi de l'île tirait argument de cette piraterie qui le lésait pour représenter au pharaon, son maître, qu'il n'était pas de connivence avec ces pillards dans les courses que ceux-ci faisaient de même, semble-t-il, sur les possessions de l'Egypte. Des Danaens avaient fondé, depuis un certain temps, un petit royaume sur la côte phénicienne entre Tyr et Sarepta. Des Shardanes, appartenant à cette tribu qui donna son nom à la ville de Sardes en Lydie, prêtaient leur appui à Rib-Addi de Byblos en Phénicie, auprès de qui ils paraissent s'être trouvés en qualité de garnisaires au service de l'Egypte. Enfin il n'est pas improbable que c'était encore contre des hommes d'Asie Mineure qu'Abdi-Ashirti défendait la place de Çoumour, entre Tripoli et Arwad.

Un peu plus tard, vers la fin du XIV^e^ siècle ou le commencement du XIII^e^, lorsque le pharaon Ramsès II arracha aux Hittites la difficile et incertaine victoire de Cadès sur l'Oronte, il comptait des Shardanes dans son armée avec ses auxiliaires lybiens et nègres; mais, de leur côté, ses ennemis avaient engagé des bandes chez plusieurs peuples des pays égéens et de l'Asie Mineure : Lyciens, Dardaniens, Mysiens, Ioniens, Pédasiens, Ciliciens, Cataoniens et peut-être aussi Philistins.

Ces divers aventuriers, informés de la prospérité de l'Egypte par les commerçants pacifiques de leur pays et s'en étant personnellement instruits quand ils s'y enrôlaient, ne tardèrent pas à être fascinés par les richesses de cet empire dont la fertilité fabuleuse suffisait en temps de disette à nourrir presque tout ce monde du bassin oriental de la Méditerranée. Dans le dernier tiers du XIII^e^ siècle avant J.-C., sous le pharaon Minephta, successeur de Ramsès II, des « Peuples de la Mer », venus par mer sur leurs vaisseaux ou par terre en longeant la côte syrienne, pillent à loisir les riches plaines de l'embouchure du Nil où ils sont descendus pour prêter main forte aux Lybiens

qui envahissaient alors le Delta et rêvaient d'en faire la conquête. Lyciens, Achéens, Shardanes, Tourousha et gens de Sagalassos s'étaient mis d'accord pour tenter cette razzia lointaine mais pleine de promesses. Elle ne les tint pas toutes; après quelques semaines de bombances, il fallut se battre, et la victoire des Egyptiens dispersa loin du Delta ceux des pillards qui n'y avaient pas péri.

Enfin, moins d'un demi-siècle plus tard, une dernière poussée jetait ces aventuriers jusqu'en Canaan, et ils s'y établirent définitivement. Vers l'an 1200 avant J.C., un nouveau et puissant contingent des Peuples de la Mer, Philistins, Zakkalas, Danaens, Tourousha, Shardanes, gens de Ouassos et de Sagalassos, livrait à un pillage en règle les pays qui s'échelonnaient sur la moitié septentrionale du littoral syrien. Ils opéraient cette fois pour leur propre compte. Avaient-ils simplement obéi, en cette entreprise, à leurs habitudes de rôdeurs en quête d'un coup de main fructueux ? Fuyaient-ils devant l'invasion des tribus phrygiennes qui déferlaient à cette époque sur l'Asie Mineure et formaient-ils une bande affolée de migrateurs qui abandonnent leurs villes et leurs terres qu'ils ne peuvent plus défendre ? Avaient-ils pour objectif une nouvelle razzia en Egypte, reprenant ainsi avec des forces plus considérables celle que leurs pères avaient en grande partie manquée sous Minephta ? On ne saurait le dire. Toujours est-il que, du golfe d'Alexandrette aux régions voisines de la Galilée, rien ne put leur résister. Ils bousculèrent ce qui restait là de principautés hittites, réduisirent la fameuse place de Carchémisch qui commandait le principal passage de la boucle de l'Euphrate, visitèrent l'île de Chypre sur leurs vaisseaux de corsaires, ravagèrent quelques villes du littoral syrien, entre autres les deux Arwad, et, prenant enfin la direction de l'Egypte, se répandirent dans la vaste plaie de la Coelésyrie, peut-être même jusque sur les premières collines galiléennes, s'y arrêtèrent comme en un lieu d'étape à souhait et y dressèrent leur camp.

Ramsès III qui régnait alors en Egypte ne recevait pas sans émoi les nouvelles de jour en jour plus sinistres de cette sanglante invasion; les Syriens, impuissants à endiguer le flot, espéraient, de leur côté, que le pharaon, bientôt menacé à son tour, se résoudrait à venir leur prêter main forte. Mais avant de

répondre à leur appel, avant de se défendre lui-même en surprenant les pillards absorbés à la curée, il dut, en l'an V de son règne, faire face à un danger plus immédiatement pressant. Les Lybiens, repoussés par Minephta un demi-siècle plus tôt, revenaient à la charge avec un nouvel acharnement. Cette fois encore, ces ennemis obstinés avaient fait appel aux aventuriers du Nord. Pendant que le gros des hordes égéennes mettait à feu et à sang le pays d'Amourrou, des groupes de Philistins et de Zakkalas, les uns par terre, les autres sur des vaisseaux, pénétraient dans les campagnes du Delta et s'engageaient dans les bras du Nil. Cette attaque combinée rencontra le même sort que la précédente. Les Lybiens, diminués par de lourdes pertes, s'enfuirent vers leur désert; les Egéens à pied furent cernés; ceux d'entre eux qui arrivaient par eau furent « pris comme des oiseaux sauvages qui entrent dans le filet ». Plusieurs milliers de cadavres restèrent sur le terrain et subirent les mutilations qui permettaient d'en évaluer le nombre. Les survivants qui n'avaient pu s'échapper furent emmenés, chefs en tête, captifs en Egypte et là travaillèrent comme esclaves ou servirent comme mercenaires.

Cependant les envahisseurs qui ravageaient la Syrie poursuivaient leur rapine avec plus de bonheur; pendant les trois années qui suivirent la défaite des Lybiens, ils ne se heurtèrent à aucun obstacle sérieux et vécurent en paix du butin de leur pillage. Parmi eux, les Philistins qui nous intéressent particulièrement pour le rôle qu'ils vont jouer dans l'histoire d'Israël semblent avoir été les plus nombreux et avoir tenu le premier rang. Les monuments égyptiens qui les appellent « Pourasati » les représentent avec des détails caractéristiques que l'on retrouve en partie sur quelques dessins crétois; ils nous permettront de les mieux connaître.

Les Philistins frappent tout d'abord l'attention par leur coiffure singulière. Elle se composait d'une calotte de feutre assez souvent plissée sur le derrière de la tête, assujettie par une jugulaire qui se nouait sous le menton et couronnée par une bordure de plumes droites, serrées les unes contre les autres, que maintenait un galon aux couleurs variées. En général, leur visage est entièrement rasé; parfois il se termine par une barbe assez fournie qui reste réunie à la moustache et ne dépasse pas

de beaucoup le menton. Sa teinte claire, blanche, orange ou jaune, est la même que celle de certains visages de Hittites et de Sémites; mais son profil, avec la ligne droite du front et du nez, rappelle les populations européennes ou méditerranéennes. Leur vêtement était réduit à un pagne croisé par devant, qui descendait à peine aux genoux et s'agrémentait de quelques franges; leurs pieds étaient nus ou chaussés de sandales faites d'une simple semelle avec deux courroies réunies sur le cou-de-pied. Ce costume très simplifié pourrait n'avoir été, avec les accessoires de combat, que le costume de guerre. Le vêtement d'apparat sinon le vêtement courant était assez riche. Une robe blanche en fourreau, ornée de croix et de points, enfermait le corps des épaules aux chevilles; le col était arrondi; les manches, courtes; le bas, garni de galons et de franges; une sorte de corselet ou de ceinture très large à bandes rouges et bleues serrait étroitement la taille; un pagne de dessus présentant deux rangs de carrés disposés en damier, les uns gris avec des galons blancs verticaux, les autres rouges avec des galons blancs horizontaux, descendait jusqu'aux genoux; son bord inférieur était garni de franges et, en son milieu, laissait pendre trois glands. Une sorte de bulle ou de médaillon rouge, attaché au cou par un cordon reposait sur la poitrine; le poignet portait un bracelet.

Les femmes, vêtues d'une longue robe étroite et les cheveux pendants, suivaient les soldats dans cette campagne. Elles s'entassaient avec leurs enfants nus dans de lourds chariots faits d'un caisson carré en planches ou en clayonnage que supportaient deux énormes roues de bois pleines, retenues par une cheville à chaque bout d'un essieu arrondi; quatre bœufs y étaient attelés de front. Guidés par leurs conducteurs qui se tenaient sur les timons, ces chariots barbares formaient un convoi pesant et lent.

Pour le combat, les guerriers se couvraient d'une cuirasse composée de bandes de cuir ou de lames de métal articulées qui barraient la poitrine horizontalement ou s'y relevaient au milieu en suivant les lignes des côtes. Un pagne de combat confectionné sur le même modèle avec deux ou trois plaques horizontales passant par devant sous une bande verticale semble leur avoir garanti le bas-ventre. Ils portaient un bouclier rond

assez large pour abriter le buste, et muni de deux poignées pour le tenir quand ils s'en protégeaient ainsi que de courroies pour le rejeter derrière le dos quand ils attaquaient à l'arme blanche. C'était ce corps à corps qu'ils devaient rechercher, car ils n'avaient point d'arc, mais seulement deux javelots qu'ils lançaient d'abord, puis, courant sus à l'adversaire, ils tiraient de son baudrier leur long glaive de cuivre à lame plate et large, à poignée mince et courte, ou bien empoignaient leurs deux coutelas dont ils jouaient rapidement des deux mains à la fois. Ils possédaient quelques chars de guerre de modèle hittite, formés d'un caisson ouvert par derrière, monté sur des roues à jantes et à rais, et garni de chaque côté d'un étui pour les javelots; deux chevaux y étaient attelés et trois hommes y prenaient place : le conducteur, le porteur de bouclier et le combattant qui lançait les traits.

Pendant que ces aventuriers, suivis de leurs familles et des bagages, s'étaient avancés par terre, leur flotte avait ravagé les parages de Chypre; s'étant ensuite rapprochée du littoral, elle voguait en vue des côtes ou s'abritait dans les anses au gré de la marche et des besoins des hordes appliquées au pillage d'Amourrou. Leurs navires allongés et bas n'avaient pas d'éperon; ils se relevaient à la poupe et à la proue en forme d'un long cou de cygne surmonté de sa tête. D'un bout à l'autre un bordage abritait en partie les combattants tandis qu'un pilote, debout sur une cabine construite à l'arrière, dirigeait le bateau à l'aide de deux longues rames. Un seul mat se dressait au milieu; il était croisé par une longue vergue courbe et fixe à laquelle la voile se hissait et il supportait à son sommet une hune où une vigie pendant la marche, un soldat pendant le combat, disparaissait jusqu'à mi-corps.

Trois ans après sa victoire sur les Lybiens en l'an VIII de son règne, Ramsès III, de plus en plus inquiet sur le sort du pays de Canaan qu'il considérait comme un domaine de sa couronne et un boulevard de son royaume, se résolut enfin à marcher à la rencontre des bandes égéennes pour défendre son bien et garantir l'Egypte. Il équipa sa flotte de guerre, leva son armée que vinrent renforcer des mercenaires shardanes et lybiens, et, monté sur son char, prit la tête des troupes de terre pendant

que ses vaisseaux parés à combattre cinglaient vers les côtes syriennes.

Tout en chassant le lion dans les fourrés de Canaan, Ramsès atteignit bientôt la limite de son empire, approximativement la frontière méridionale des territoires phéniciens; il s'y retrancha pour éviter les surprises. Un premier engagement, provoqué sans doute par une attaque des envahisseurs, ne tarda pas à se produire. Il fut des plus vifs. Bien armés, munis de quelques chars, courageux jusqu'à la sauvagerie et assez disciplinés pour s'imposer une tactique, les Philistins et leurs compagnons tinrent d'abord tête aux Egyptiens. Puis, ayant perdu beaucoup de monde, ils se sentirent battus, cédèrent du terrain et finalement se replièrent vers le nord dans la direction de la côte.

Leurs vaisseaux, les rames retirées, étaient réunis au repos près d'une plage à l'embouchure d'un fleuve, chargés d'un nombreux butin et garnis de combattants qui n'avaient point pris part au premier engagement. Les fuyards les rallièrent, peut-être avec l'intention de s'embarquer pour échapper à la poursuite des vainqueurs. Ils n'en eurent pas le temps. Ramsès mis en confiance par son succès paraissait déjà sur leurs talons, disposait autour d'eux en demi-cercle « le mur de métal » de son infanterie, et, les ayant enveloppés, les poussait vers le rivage. En même temps la flotte égyptienne arrivait, fermait le cercle du côté de la mer autour des vaisseaux égéens et prenait délibérément le contact. La bataille fit rage à terre et sur mer. Les galères égyptiennes accostaient les navires ennemis pour le combat à l'abordage ou bien fonçaient sur eux à force de rames et l'éperon en avant et les éventraient ou les faisaient chavirer; les cadavres tombaient à la mer parmi les ballots de butin; des survivants, les uns se rendaient et étaient liés aussitôt, les autres tentaient de fuir à la nage dans l'eau rougie de sang et coulaient percés de traits. A terre, les Egéens cernés s'affaissaient sous les flèches des archers de Ramsès, qui, tirant de plus loin, échappaient à leurs javelots, tandis que ses chars se précipitaient au galop contre les carrés ennemis qui leur opposaient une barrière inutile de boucliers ronds hérissée de glaives; par tout le champ de bataille des corps à corps furieux à coups de coutelas, de glaives et de massues mettaient aux prises la vigueur épaisse et patiente de l'Egyptien avec la bravoure sou-

ple et folle de l'aventurier du Nord. L'Egyptien l'emporta. Du haut de leurs chariots arrêtés par les cadavres, les femmes barbares éplorées levaient les bras pour demander grâce ou tendaient leurs enfants pour apitoyer les vainqueurs; des files de prisonniers, les bras liés aux coudes derrière le dos, étaient poussés vers Ramsès qui, à son tour, les présentait à Amon, son dieu, et des scribes, maniant paisiblement leur roseau, leur palette et leur feuille de papyrus, se penchaint sur des tas de mains coupées afin de dénombrer les morts.

La double victoire de Ramsès III arrêta le flot de l'invasion égéenne et sans doute sauva l'Egypte; elle ne réussit pas à refouler ou à disperser entièrement les vaincus. Ce n'est pas que le pharaon ne s'appliquât à organiser Canaan pour tirer parti de ses succès et pour donner à l'hégémonie égyptienne dans cette contrée un peu plus que le faux éclat dont elle se parait dans les protocoles. Mais en même temps ou peu après, les Philistins et leurs compagnons d'aventure s'établissaient le long de la côte depuis le promontoire du Carmel jusqu'à Gaza, au seuil du désert au delà duquel le Delta s'étalait. On ne saurait dire s'ils se trouvaient là en qualité de vassaux de l'Egypte, constituant ainsi pour elle comme une marche protectrice destinée à barrer la route à une nouvelle invasion venant du nord, ou bien s'ils s'y étaient fixés d'eux-mêmes après avoir plié sous l'orage qui les avait secoués sans les anéantir. En tout cas, ils y étaient si bien chez eux que, par une bizarrerie de l'histoire, c'est des Philistins, ces incirconcis détestés d'Israël, que viendra à la Terre promise le nom de « Palestine » ou « Philistie » par lequel les voyageurs grecs la désignaient déjà du temps d'Hérodote.

Ramsès III, après trois années de repos, fournit encore deux grandes campagnes. L'une d'elles le mit de nouveau face à face, l'an XI de son règne, avec les Lybiens revenus à l'assaut du Delta; l'autre, qui semble avoir eu lieu cette même année ou dans les deux années qui la suivirent, le conduisit à travers la Syrie tout entière, jusqu'aux rives de l'Euphrate. La seconde guerre lybienne, qui se termina par la fuite des ennemis au fond de leur désert, n'eut ni l'ampleur ni l'éclat de la campagne de Syrie. Celle-ci dut apparaître à Ramsès comme une entreprise fort tentante au lendemain du passage des Peuples de

la Mer, dont les pillages et les massacres avaient suffisamment désolé ce pays pour que l'on pût essayer de l'écumer à son tour sans courir trop de risques. De fait, ce ne fut guère pour les troupes égyptiennes qu'une marche militaire. La flotte de Ramsès, enhardie par sa victoire de l'an VIII, alla faire une démonstration le long des rivages de Chypre et reçut la soumission de plusieurs villes. Ses fantassins et ses chars parcoururent la Palestine à toute allure, enregistrant à la hâte les noms de quelques villes et surtout ceux de bourgades insignifiantes qui ne les avaient pas retenus bien longtemps : Canaan tout entier put paraître conquis. Les soldats égyptiens durent s'arrêter un peu plus de temps dans la Syrie septentrionale; ils assiégèrent cinq grandes places fortes : trois, dont l'antique Cadès, dans le pays d'Amourrou, deux chez les Hittites, et les réduisirent en enfonçant les portes à coups de haches, en grimpant à des échelles après avoir couvert de flèches les défenseurs; il leur fallut aussi parfois faire donner les chars ou les fantassins contre des détachements de charrerie et d'infanterie syriennes. Le plus souvent ils se bornèrent à la razzia, coupant les arbres fruitiers, renversant les maisons et les magasins, raflant les serfs de la glèbe, emportant ou recevant de l'argent, de l'or, du lapis-lazuli, de la malachite et d'autres pierres précieuses, cueillant et emmenant d'innombrables prisonniers. Cette victoire facile et fructueuse qui mettait comme le couronnement à la gloire des armes de Ramsès III permettait de compter parmi les vaincus de l'Egypte les chefs des Hittites, du pays d'Amourrou, des Zakkalas, des Shardanes, des Bédouins, des Tourousha et des Philistins. Ramsès III put se croire l'émule de Thoutmosis III et de Ramsès II; il fit graver sur les murs des édifices élevés par lui à Thèbes des inscriptions qui racontaient et des bas-reliefs qui illustraient ses campagnes, et s'appliqua, non sans quelque ambitieuse emphase, à y déployer autant de gloire et de magnificence qu'en avaient mis dans les leurs ses illustres modèles.

Le pays de Canaan et les régions avoisinantes semblent bien avoir plus profité que pâti des interventions de Ramsès III. Plusieurs détails montrent qu'il s'appliquait à y maintenir l'ordre et à les faire valoir. Une tournée de police réprime les déprédations des Bédouins du pays de Seïr et d'Edom; on leur razzie

leurs tentes, leurs biens, leurs troupeaux, et beaucoup d'entre eux sont emmenés, les bras liés aux coudes, captifs en Egypte où ils deviennent esclaves des dieux. Au voisinage d'Ayan, non loin de la côte, au sud-ouest de Gaza, un grand réservoir est aménagé, dont les murs ont près de quinze mètres de haut avec des portes de cèdre et des barres de cuivre. Une expédition est envoyée aux mines de cuivre d'Atika, situées probablement à l'est du golfe de Suez; les lingots, rapportés à dos d'ânes puis sur des navires, sont exposés sous le balcon du palais royal, où les curieux viennent les admirer. Une autre expédition gagne, dans la presqu'île du Sinaï, le pays de la malachite, la pierre précieuse de la déesse Hathor; on en rapporte de pleins sacs; jamais on n'en avait tant vu depuis qu'il existait des rois. Enfin une flotte où des archers s'embarquent pour protéger l'équipage et la cargaison, rassemble en Méditerranée et transporte en Egypte les produits de la côte syrienne et ceux des « extrémités de la terre », qui viennent s'accumuler à Thèbes « la Victorieuse ».

Les dieux du vainqueur ne sont pas oubliés. Ramsès III ne se contente pas de leur édifier des temples en plusieurs villes de son empire et de célébrer leur puissance qui surpasse celle des dieux vaincus, celle du Baal syrien en particulier; il les comble tellement de richesses que leurs prêtres possèdent bientôt des trésors mieux garnis que ne l'étaient ceux des pharaons. En Syrie, ils font figure de suzerains. De ce pays ils reçoivent du bétail, de l'orge, du cèdre pour leurs barques sacrées, de l'huile pour brûler dans leurs temples; neuf villes leur y sont attribuées, d'où leur arrivent sans doute des redevances régulières et où ils doivent posséder quelque sanctuaire; Amon, à même à Pe-Kanana, dans le Zahi ou Phénicie méridionale, un vrai temple au milieu duquel se dresse une grande statue et qui prend le nom de « Ramsès-Maître-d'Héliopolis ». C'est là que les Cananéens et les habitants du Rotanou, pays qui comprenait, semble-t-il, au moins la Montagne d'Ephraïm et la Galilée, viennent payer leur tribut aux représentants du pharaon. Ainsi, bien que la Bible n'y fasse aucune allusion, Ramsès III fut le véritable maître de la Terre promise dans les premières années du XII^e^ siècle.

Après sa campagne syrienne de l'an XI, il ne reparut sans

doute plus dans ces régions. Son autorité dut y être reconnue encore quelque temps puisque son successeur, Ramsès IV, reçut, lui aussi, des présents du Rotanou. Mais la décadence où dès lors tomba l'empire du Nil fit se relâcher peu à peu les liens qui lui rattachaient la Syrie méridionale. L'Egypte était trop loin; le désert étendait entre le Delta et Canaan ses solitudes arides; les deux pays reprirent leur vie indépendante. Aussi les tribus hébraïques, libérées, si elles étaient déjà en Canaan, de la sujétion qu'avait pu leur imposer Ramsès III, et, si elles n'y étaient pas encore, ne se heurtant point, à leur arrivée, aux soldats, aux garnisaires et aux alliés d'un empire aussi imposant que l'était l'Egypte, purent-elles poursuivre ou entreprendre avec quelque facilité leur établissement dans un pays où les indigènes étaient livrés à leurs seules ressources.

II. — ÉTABLISSEMENT DES PHILISTINS EN CANAAN

Mais il ne suffisait pas aux Israélites de travailler à s'établir en Canaan aux dépens des indigènes; ils devaient aussi avoir à défendre leur patrie enfin conquise contre les rivaux que leur amenait l'invasion des Peuples de la Mer. Ecartée par les Phéniciens des ports excellents de la Syrie centrale, arrêtée par Ramsès III au seuil de l'Egypte, elle se stabilisa d'abord dans la plaine côtière de Canaan d'où, un peu plus tard, elle refluera sur la région montagneuse occupée par le peuple élu. Quatre groupes égéens d'importance inégale vont tenir une place plus ou moins grande dans l'histoire d'Israël; ce sont les Philistins, les Zakkalas, les Crétois et les Plèthis.

Les Philistins qui formaient le contingent principal des envahisseurs et gardèrent le premier rang parmi eux s'adjugèrent une des portions les plus riches de Canaan, la Shephêlâ, cette grande plaine à peine ondulée qui s'étend du sud de Jaffa au sud de Gaza, entre le littoral de la Méditerranée et le massif montagneux. A part la bande de dunes qui borde le rivage et dont les sables soulevés par le vent envahissent parfois les champs et les jardins, sauf aussi vers le sud où la région des pâturages sert de transition entre les terres fertiles de la plaine et les steppes mal arrosées du Négéb, le sol en est partout pro-

pre à la culture des céréales et de la vigne et se laisse aisément travailler. Sa population d'agriculteurs et de marchands, si elle avait tenu tête aux Hébreux, ne put pas résister aux Philistins; ils l'exterminèrent en partie, en partie l'asservirent, et, du pays ainsi conquis, formèrent cinq cercles ou districts, ayant chacun sa capitale, avec, tout à l'entour, des villes et des bourgades qui en dépendaient, des cultures et des plantations qui en constituaient le territoire.

Trois de ces capitales, Asdod, Ascalon, Gaza, étaient situées non loin de la mer qui les invitait aux entreprises de navigation, et sur la grande route des caravanes venant d'Egypte et y allant, où le transit devait être assez intense pendant les périodes de paix. Asdod, la plus septentrionale d'entre elles, semble avoir été, au début tout au moins, une sorte de centre de la confédération; les cinq chefs des districts s'y réunissaient pour délibérer; le dieu Dagon y avait un temple; un faubourg sur la côte lui servait de port. Ascalon, un peu plus au sud, touchait presque la mer; elle avait un port d'où, à ce qu'il semble, les Philistins partirent au XI^e^ siècle pour ravager Sidon; elle possédait un temple d'Astarté. Gaza, au seuil du désert et à une petite distance de la côte, lieu de pèlerinage en l'honneur de Dagon, grand marché, place forte, tête de ligne des routes qui conduisaient en Egypte, en Syrie, en Arabie, était un centre de première importance; les Philistins des cinq districts s'y rendaient pour célébrer les panégyres de Dagon; les marchandises, les nouvelles du monde entier y affluaient; une anse il est vrai sans profondeur et exposée aux vents marins accueillait pourtant les bateaux adonnés au petit cabotage; les nomades de la péninsule du Sinaï s'y approvisionnaient et y vendaient des esclaves, du bétail et des chameaux. Les deux autres capitales, Ekron, avec son sanctuaire de Baal-Zeboub, et Gath, où survivaient encore quelques représentants d'un clan de géants de la population primitive, les Rephaïm, étaient situées toutes deux un peu plus avant dans l'intérieur des terres; elles devaient, par suite, entrer en rapports plus étroits avec les Hébreux de la Plaine et de la Montagne.

C'est d'après le système municipal des cités antiques, où l'initiative des citoyens était moins réduite qu'ailleurs, que les Philistins semblent avoir organisé leur territoire, système dont

on peut croire qu'ils avaient apporté l'idée et la pratique de leur pays d'origine. Le chef de chacun des cinq districts qu'ils constituèrent recevait le titre de *sérén*, mot qui n'appartient pas à la langue hébraïque avec ce sens de chef. Ces cinq *sérén* qui commandaient probablement autant de clans secondaires de la horde philistine se réunissaient pour discuter des intérêts de la confédération et joignaient leurs troupes respectives pour des campagnes d'ensemble; mais ils avaient aussi une certaine indépendance; chacun d'eux, dans son territoire, se comportait à la manière d'un roi et les Hébreux leur donnaient souvent ce titre. Leur armée se renforça après leur établissement dans la Shephêlà; ils augmentèrent le nombre de leurs chars, s'adjoignirent des archers, enrôlèrent des mercenaires indigènes et égyptiens, et créèrent des hoplites qui, portant une armure complète de bronze, apparaissaient comme invincibles aux Hébreux équipés sommairement. Ils dépensaient leur ardeur guerrière dans des courses de razzia où ils opéraient par petites bandes ou bien dans des batailles rangées où ils marchaient par centaines et milliers, les *sérén* en tête, les auxiliaires étrangers à l'arrière-garde. Un certain nombre d'entre eux restèrent adonnés à la navigation. Mais peu à peu, la plupart obéirent à l'appel de la terre, et, comme les Hébreux dans la région montagneuse, devinrent agriculteurs.

C'est par là sans doute ainsi que par leurs mariages avec les indigènes qu'ils se sémitisèrent. Non seulement, ils gardèrent les noms anciens des villes conquises; mais ceux d'entre eux dont parle l'histoire, portent, à de très rares exceptions près, des noms hébreux ou cananéens; plus encore, leurs dieux, Dagon et Baal-Zeboub, ainsi que leurs déesses, Astarté et Atargatis, ne nous sont connus que sous des noms sémitiques, soit que les Philistins aient adopté les divinités du pays, soit plutôt qu'ils leur aient assimilé leurs divinités nationales.

En dehors de la Shephêlà qui resta le territoire historique des Philistins, d'autres portions de Canaan furent conquises et occupées par d'autres Egéens. Les Zakkalas, qui formaient après les Philistins le contingent le plus considérable de l'invasion dispersée par Ramsès III, se trouvaient établis, vers 1100 avant J.-C., dans la ville maritime de Dôr, au sud du promontoire du Carmel; ils y étaient pour le moins depuis un demi-

siècle. La côte étant rocheuse en cet endroit et non sablonneuse comme elle l'est plus au sud, ils avaient pu aménager un port meilleur que ceux des Philistins à Gaza, Ascalon ou Asdod; ils y possédaient une flotte qui leur servait aussi bien au cabotage pacifique qu'à la guerre de course; on ne les connaissait que trop dans les ports phéniciens dont les rois commerçants évitaient prudemment de se mêler de leurs affaires. Il y a tout lieu de croire que ces Zakkalas, de concert avec les Philistins du sud, exerçaient quelque autorité sur les pays avoisinants, la riche plaine de Saron, le Carmel avec ses passages si importants pour le trafic comme pour la guerre, et même les plaines de Yizreël et de Beth-shean où les Cananéens, au temps de Saül, avaient dû faire cause commune avec eux. Eux aussi s'étaient sémitisés assez vite, car le roi qui les gouvernait au commencement du XI^e^ siècle, un certain Abdel, portait un nom sémitique.

Un clan de Crétois était établi tout au sud de la Shephêlâ, dans le Négéb. Ils devaient moins s'y adonner à l'élevage des troupeaux, occupation naturelle de cette contrée, qu'à une vie d'aventure et de rapine, que facilitait la proximité des routes suivies par les caravanes et qui, cadrant fort bien avec le mauvais renom des habitants de la Crète, les préparait à devenir d'excellents mercenaires. Ils n'avaient peut-être point pris part à l'expédition dispersée par Ramsès III, car, à s'en tenir aux représentations égyptiennes des combats alors livrés, il ne s'était pas trouvé de tireurs d'arc parmi les Egéens, et l'on sait d'ailleurs que les Crétois étaient d'incomparables archers. Au surplus, leur établissement dans une région de beaucoup moins riche que la Shephêlâ donnerait aussi à penser que, n'ayant plus trouvé de place dans celle-ci à leur arrivée, ils avaient dû se contenter d'un territoire qui ne leur offrait que de pauvres ressources.

C'était aussi dans ce Négéb peu productif que s'arrêtèrent les Plêthis, dont le nom comme les occupations rappellent trop évidemment les autres aventuriers égéens pour que l'on puisse douter longtemps qu'ils ne formaient une de leurs bandes; eux aussi passaient pour de rudes guerriers, prêts à vendre leur service à qui les pouvait payer.

III. — CIVILISATION ET RELIGION DES PHILISTINS

Ainsi l'invasion des Philistins et de leurs alliés ou compatriotes, sans avoir l'ampleur de l'invasion hébraïque, couvrait une aire assez étendue, puisque toute la plaine côtière était en leur pouvoir : le Saron, avec ses bois, ses pâturages et « ses magnifiques terres à froment » se trouvait plus ou moins dans la mouvance des Zakkalas; la Shephêlâ était aux mains des Philistins; le Négéb était entamé par les Crétois et les Plèthis; c'était là un territoire homogène, occupé par une population unie, le pendant géographique et le rival ethnique du territoire montagneux conquis par Israël. C'était aussi un lot de choix. Le sol y est fertile; le voisinage de la mer, en dépit d'une côte en général peu favorable à l'aménagement de ports pouvant rivaliser avec ceux de la Phénicie, permettait à ses habitants de se livrer à la pêche, au cabotage, à la piraterie, aux conquêtes maritimes, en même temps qu'il leur facilitait les rapports commerciaux avec l'Egypte, la Phénicie, l'Asie Mineure et les îles égéennes; enfin « la route du pays des Philistins » qui reliait l'Egypte à la Syrie et, de la plaine du littoral, envoyait des ramifications dans l'intérieur des terres, leur fournissait des occasions constantes de participer au trafic international, de convoyer et d'approvisionner les caravanes, d'entrer en contact avec les peuples les plus divers et de recueillir ainsi des profits matériels et intellectuels propres à leur assurer un développement plus rapide et plus complet. Aussi ce pays devait-il sans doute déjà donner comme il le fait aujourd'hui l'impression d'une contrée où la vie est douce et facile, où le repos suit de près le travail, où l'aisance récompense et soutient l'effort, où rien, ni dans la nature ni chez les hommes, ne présentait ce quelque chose d'austère, d'âpre et de tourmenté par quoi la Montagne judéenne toute proche contraste si nettement avec la plaine philistine.

L'heureux établissement des Philistins dans un pays où tout contribuait à leur prospérité et le fait qu'ils étaient originaires de ces pays égéens où florissait depuis longtemps une civilisation affinée, expliquent qu'ils nous apparaissent dès l'abord comme notablement plus avancés que les Hébreux. Si peu qu'ils

soient connus à cette période antique, leur supériorité sur Israël n'est pourtant point contestable. Ils la montrent en plusieurs manières. D'abord par la rapidité avec laquelle, malgré leur nombre qui devait être assez restreint, ils achèvent la conquête et l'organisation de leur territoire : ils n'y mettent peut-être pas un demi-siècle alors qu'il faudra deux siècles et peut-être bien davantage aux tribus hébraïques pour réduire à fond la partie de Canaan qu'elles occupent. Puis, en fait d'armement, ils sont fort en avance; ils ont des chars de guerre comme en possédaient les Cananéens qui, grâce à cette arme redoutable, devaient longtemps refouler les Hébreux dans les montagnes, et ceux-ci ne se décideront à en employer que sous Salomon, au cours du x^e^ siècle; ils peuvent faire porter à quelques-uns de leurs auxiliaires sinon à tous leurs soldats des armures complètes de bronze et de fer comportant casque, cuirasse et jambières, alors que, du temps de Saül, il n'y avait encore que lui qui fût armé de la sorte.

Enfin, pendant que les Hébreux s'attardaient à s'initier, dans les arts et métiers, aux procédés assez ordinaires qu'ils voyaient en usage chez les Cananéens vaincus par eux, les Philistins entraient d'emblée dans la pratique de ceux qui faisaient le mérite et la fortune de leur pays d'origine ou s'inspiraient de ceux des Egyptiens et surtout des Phéniciens qu'ils fréquentaient par mer et voyaient passer chez eux. On en aurait la preuve, du moins pour une époque peut-être un peu plus tardive que celle qui nous occupe, si l'on pouvait leur attribuer avec certitude cinq tombes remarquables découvertes à Gézer. Leur structure en forme de sarcophages oblongs construits et fermés avec des pierres, la position des squelettes qui sont étendus et non ployés comme le sont ceux des Cananéens, la nature des offrandes et du mobilier funéraire : objets d'argent, de bronze, d'albâtre, pierres précieuses, miroirs de bronze, plaque de bronze et d'argent mises sur la bouche des morts comme en Crète, tout invite à penser que ces tombes pourraient avoir été des tombes d'Egéens, plus précisément peut-être de Philistins. Il n'est même pas jusqu'à la présence de lames de fer dans deux d'entre elles qui ne serait de nature à incliner les conjectures dans le même sens. Le petit nombre de ces objets montre que le fer était encore rare dans cette contrée et qu'il pourrait bien y

avoir été importé de pays plus avancés, par ceux qui seuls étaient déjà en mesure d'en déposer près de leurs morts. Or on sait par la Bible que, dans le cours du XI^e^ siècle qui commence l'âge du fer pour la Palestine, les Philistins obligèrent l'Hébreu de la Montagne d'Ephraïm à recourir à leurs artisans pour faire remettre en état ses instruments agricoles; c'était sans doute pour s'assurer qu'il ne se fabriquerait pas facilement des armes; mais n'y a-t-il pas là, de plus, un indice que ces étrangers devaient posséder quelque supériorité dans le travail des métaux et qu'ils se souciaient de la conserver et de l'exploiter aux dépens de leurs ennemis ? En tout cas, ils semblent bien n'avoir pas été aussi à court de métaux précieux que l'étaient les Hébreux; ils paieront un nombre considérable de sicles d'argent à Dalila le jour où elle leur livrera le secret de Samson, et, quand ils renverront l'arche qui leur porte malheur, ils placeront près d'elle sur le char qui l'emmène des ex-voto d'or.

En fait d'art, on peut au moins signaler qu'ils possédaient des statues de leur dieu Dagon, qu'ils avaient des temples sans doute assez vastes, que l'édifice de Gaza renversé par Samson supportait une terrasse qui pouvait contenir un grand nombre de personnes, et offrait une ou plusieurs rangées de colonnes ou tout au moins une large ouverture médiane avec deux forts piliers dans le style des palais crétois. Ajoutons enfin que les Philistins auraient même été des bienfaiteurs de l'humanité si, comme quelques-uns sont tentés de le croire, ils avaient apporté de Crète en Palestine cette écriture linéaire du pays de Minos, qui aurait servi de type aux caractères de l'alphabet dit phénicien d'où sont dérivés un grand nombre d'alphabets, y compris le nôtre. Mais l'on possède encore trop peu de données et l'on y joint encore trop de raisonnements pour que cette conjecture puisse déjà s'imposer. On peut croire du moins avec un peu plus de sécurité que les Philistins ou quelque peuple à qui ils étaient étroitement alliés par l'origine et la civilisation possédaient, bien avant leur venue en Canaan, vers le XVII^e^ ou le XVI^e^ siècle avant J.-C., un système d'écriture hiéroglyphique, comprenant, semble-t-il, des signes alphabétiques à côté de syllabiques ou d'idéographiques. C'est l'écriture du disque d'argile trouvé à Phaestos en Crète; elle n'offre que quarante-cinq signes distincts, parmi lesquels se retrouve dix-neuf fois,

comme signe apparemment déterminatif des noms propres, la tête d'homme surmontée de la coiffure à couronne de plumes que les Egyptiens donnaient aux Philistins sur les tableaux de Médinet Habou. Ce détail autorise à penser que c'étaient ces hommes à la coiffure si caractéristique qui avaient inventé cette écriture, sans doute sur le modèle des écritures hiéroglyphiques des Egyptiens ou des Hittites; et ainsi les Philistins auraient été peut-être, en quelque façon, les premiers imprimeurs, car les caractères du disque ont été marqués sur l'argile molle à l'aide d'autant de poinçons mobiles qu'il y avait de signes distincts.

Ils semblent avoir fait preuve de beaucoup moins d'originalité dans le domaine de la céramique; ils y sont tributaires à la fois de Canaan et des pays égéens. De ces derniers, ils importaient des pièces de choix; mais, aux XII[e] et XI[e] siècles, elles n'avaient plus la valeur artistique des productions du Minoen moyen qui s'étend du dernier tiers du troisième millénaire au milieu du second. Quant aux vases que fabriquaient leurs potiers, ils n'ont guère qu'un mérite, celui de leur galbe qui, au défaut de l'élégance que lui donnerait une certaine sveltesse qu'il n'a généralement pas, offre du moins une très heureuse harmonie des proportions. Mais l'ornementation est de qualité médiocre. Elle n'a pas renouvelé ses sujets : spirales, cercles ou demi-cercles concentriques, damiers et losanges, stries rectilignes ou en zigzags, compartiments symétriques délimités entre des bandeaux par des lignes parallèles verticales, arbres, oiseaux, animaux semblables à des chèvres ou à des gazelles, pulpes, doubles haches, rarement l'homme, c'étaient déjà les sujets de la période cananéenne qui les avait empruntés à l'art égéen. En outre, la période philistine les traite avec peu de goût, comme des motifs conventionnels qui ne l'intéressent pas; elle les accumule sur le même vase, les rend gauchement, et, quand elle les dessine, abandonne les contours appuyés mais bien enlevés de ses modèles pour en tracer de grêles d'une main beaucoup moins sûre; elle ne réussit que les bandeaux isolés ou parallèles appliqués à l'aide du tour. Quant aux couleurs, le noir, le brun, le rouge brique, le jaune chamois, exceptionnellement le blanc et le gris bleuté, si elle en emploie souvent deux l'une près de l'autre, elle ne sait pas en combiner davan-

tage avec la variété de polychromie qu'y mettaient les céramistes anciens de Canaan. En somme la poterie de l'époque philistine se distingue par une habileté plus grande dans le maniement du tour qui l'aide à donner aux vases une forme plus gracieuse et un poli plus uniforme; par contre, elle témoigne d'une négligence marquée en tout ce qui aurait été de nature non pas seulement à recouvrir mais à parer la teinte peu agréable de l'argile roussâtre ou jaune pâle.

Sur la religion des Philistins nous savons assez peu de choses. A ce qu'en dit la Bible par manière d'allusion peuvent s'ajouter quelques renseignements fournis par les documents profanes. Mais s'il s'agit de caractériser la religion philistine des premiers siècles de l'établissement en Canaan, on devra n'utiliser ces diverses données qu'avec réserve et discernement, car plusieurs d'entre elles semblent se référer à une période plus tardive et porter la trace d'infiltrations étrangères dues aux religions des peuples voisins. En tout cas, c'est bien dès les débuts que les divinités des Philistins se présentent sous des noms sémitiques. Alors que les Hébreux de cette période ne possédaient encore qu'un seul temple, et sans doute fort modeste, pour abriter l'arche déposée à Silo, et fréquentaient surtout ces sanctuaires en plein air qu'étaient les hauts lieux, les Philistins avaient construit ou s'étaient approprié de véritables temples; en cela ils avaient dû suivre les usages phéniciens ou égyptiens, car les pays de l'Egée d'où ils venaient ne semblent pas avoir alors connu les grands édifices religieux.

Dans le temple d'Asdod, qui paraît avoir été assez vaste et dont l'on ne franchissait le seuil qu'en l'enjambant sans y poser le pied, dans celui de Gaza où se célébraient des pèlerinages de tout le peuple avec procession de la statue du dieu, chants rythmés et jeux athlétiques en son honneur, c'était Dagon au corps de poisson qui était adoré. A Ascalon, outre un Baal marin, deux ou trois déesses furent de longue date honorées : une Astarté que l'on qualifia au moins tardivement de palestinienne ou peut-être mieux de philistine; Aphrodite Uranie qui, au dire d'Hérodote, possédait là le premier temple qui lui eût été érigé; enfin Atargatis ou Dercéto, une sorte de sirène au buste de femme terminé par une queue de poisson, qui avait non loin

de la ville un sanctuaire élevé auprès d'un lac profond où des poissons se trouvaient en grand nombre. Il n'est pas invraisemblable que cette Atargatis, dont l'origine maritime est assez apparente, n'eût été en réalité que l'Astarté palestinienne transformée et pourvue d'attributs caractéristiques par un peuple navigateur et pêcheur. En tout cas Astarté d'Ascalon et Atargatis semblent avoir été toujours distinctes d'Aphrodite Uranie; certains mythes locaux portent même la trace d'une rivalité de ces deux dernières déesses, où Aphrodite apparaît comme la plus puissante. Le dieu d'Ekron était Baal-Zeboub; sa renommée s'étendait au loin; au IXe siècle avant J.-C., on venait même d'Israël pour lui demander des oracles. Des idoles étaient dressées dans ces sanctuaires; des images divines, portées à la bataille; si les dieux donnaient la victoire, on la proclamait avec des actions de grâces dans leurs temples et l'on y déposait en trophées les armes enlevées au cadavre d'un ennemi fameux ou bien on y fixait à un pieu la tête d'un chef vaincu. Les Philistins s'adonnaient avec goût à la divination; vers la fin du VIIIe siècle, le prophète Isaïe citait leurs devins comme des modèles en leur art, et il n'est pas invraisemblable qu'ils travaillèrent à le répandre chez les Hébreux. Par contre ils répugnaient à emprunter à ceux-ci la circoncision, jugeant cette pratique trop étrange et trop contraire aux usages de leur première patrie; ils ne suivaient pas davantage toutes les abstinences de viande imposées à leurs voisins. Leurs mœurs devaient être assez libres; les filles des Philistins avaient mauvaise réputation chez les Israélites.

Quelle fut sur Israël l'influence de cette civilisation philistine ceci, dans l'ensemble, dépassait la sienne ? On ne saurait en marquer l'étendue; on ne peut guère qu'en deviner l'existence. Sans doute il régnait une antipathie foncière entre les Israélites et les « incirconcis ». Mais à voir les rapports qui s'établirent et même la fusion qui se produisit entre Hébreux et Philistins dans le sud de la Montagne d'Ephraïm où, du temps de Samson, ils se mariaient entre eux, dans la Montagne de Juda où les Philistins pénétrèrent presque jusqu'à Bethléem, dans le territoire de Benjamin où, du temps de Samuel et de Saül, ils s'étaient imposés et établis, à Jérusalem même, devenue la capitale de tout Israël, où David et Salomon entretenaient une mi-

lice étrangère composée en majeure partie de Philistins, on ne pourrait vraiment douter qu'ils ne s'empruntèrent les uns aux autres des mots et des usages. De fait, il existe en hébreu quelques termes qui semblent se rattacher aux langues indo-européennes; toutefois les relations de Canaan avec l'Asie Mineure et le monde égéen, relations directes par les guerres, le commerce et les colonisations, relations indirectes par l'intermédiaire de l'Égypte et surtout de la Phénicie, remontent plus haut que l'invasion philistine, si bien que l'on ne peut préciser avec assurance le nombre et la nature des apports de celle-ci à la civilisation hébraïque. On le peut d'autant moins que les fouilles pratiquées dans les villes qui appartenaient aux Philistins ou dépendaient d'eux n'ont pas fourni assez d'éléments capables d'obliger à croire qu'ils eussent possédé une civilisation de tous points originale et caractéristique. Les cinq tombes de Gézer, si elles furent bien à eux, ne sauraient à elles seules contrebalancer le fait de leur sémitisation rapide; les Philistins empruntèrent plus qu'ils ne donnèrent à la civilisation de Canaan.

∴

Cette assimilation presque totale des Philistins au milieu cananéen mérite qu'on la souligne. Elle se réalisait chez un peuple qui, à première vue, devait lui être rebelle en raison de sa suprématie militaire et parce qu'il tirait son origine de ce monde égéen où régnait la civilisation peut-être la plus fine, au moins à notre goût, de toute l'antiquité. Si des représentants de notre race indo-européenne perdaient à ce point leur individualité au contact de Canaan, à quel danger d'une assimilation infiniment plus complète ne fut pas exposé le peuple d'Israël qui, étant de race sémitique, se trouvait de plain-pied avec les Cananéens dans les domaines de l'esprit, des tendances et des mœurs ! Il est vrai qu'il s'adapta, lui aussi, très largement sous l'action de l'agriculture et surtout par suite des mariages mixtes; dans la religion même, la masse accepta des compromissions nombreuses. Pourtant plus encore que ne réussirent à le faire les Philistins, les Hébreux restèrent un peuple à part, et, tandis que ceux-là devenaient les coreligionaires des Cananéens,

eux restaient les serviteurs du Dieu unique : Yahwè, gardant son caractère moral et son isolement jaloux, ne fut point rabaissé au rang des divinités de toute espèce, qui, par l'intérêt et la sensualité, lui disputaient l'empire des âmes. Jamais on ne pourra trop admirer ce contraste entre l'histoire religieuse des Philistins et celle d'Israël, qui, à parler humainement, n'était pas aussi bien doué qu'eux. Il y a là l'un des plus clairs exemples de l'intervention de Dieu dans la vie de son peuple élu.

Louis Desnoyers.

SAINT JÉROME ET LA BIBLE [1]

(Fin)

Au moment où saint Jérôme commençait à écrire ses propres commentaires de l'Ecriture, la traduction directe d'œuvres grecques analogues occupait déjà une place respectable dans son passé. Origène l'avait facilement séduit par son immense érudition, la richesse et l'originalité de sa pensée, le mysticisme de son interprétation, l'abondance de ses applications pratiques et l'éloquence simple de son développement. Auprès de lui les rares latins qui s'en étaient inspirés lui paraissaient de minces filets d'eau comparés à un large fleuve. Successivement il fit connaître à l'Occident neuf homélies sur Isaïe, quatorze sur Jérémie, seize sur Ezéchiel. Cela tout au début de sa carrière exégétique à Constantinople (2). A Rome, pour mettre en goût le pape Damase, il lui offrit deux homélies sur le Cantique (3). Mécontent du commentaire de saint Ambroise sur saint Luc, il voulut montrer à Paula et Eustochium combien plus riche était la source et abandonna tout autre travail pour traduire trente-neuf homélies d'Origène, sur le troisième Evangile (4). Ce furent ses dernières traductions exégétiques. Le vaste plan qu'il

---

(1) Voir *Bulletin*, 1921, pp. 214-227.
(2) Voir *Bulletin*, 1919, pp. 120-24.
(3) *Ibid.*, pp. 257-58.
(4) PL. 26, 219-306. Lire les détails donnés par la préface.

avait conçu de traduire le plus possible de l'œuvre scripturaire d'Origène, ce fut son ancien ami Rufin qui, après le grand éclat de la querelle origéniste, se mit à le réaliser. Successivement, pendant les dix années qu'il vécut encore, Rufin traduisit un grand nombre d'homélies se rapportant à l'ancien ou au nouveau Testament. Comme les précédentes, elles furent très lues au moyen âge, mais, par une singulière ironie du sort, la plupart étaient transmises par les manuscrits sous le nom de saint Jérôme, comme si leur véritable auteur, si décrié par la polémique hiéronymienne, eût été un patronage trop compromettant (5).

Le goût vint assez vite à Jérôme de voler par ses propres ailes. Il débuta par de courts travaux : à Constantinople, un bref commentaire sur la vision des Séraphins, complété plus tard par des notes critiques comparant les diverses traductions; à Rome une intéressante exposition de la parabole de l'enfant prodigue dédiée au pape Damase (6). Les travaux plus considérables furent composés à Bethléem. Tandis qu'occasionnellement ses correspondants lui offraient l'occasion de résoudre de menus problèmes exégétiques, — sens véritable de telle expression, commentaire de tel verset ou de tel court passage d'un livre inspiré (7) — à la prière de Paula et d'Eustochium, il s'essaya à des œuvres de longue haleine et à l'exégèse de livres entiers.

Le premier ouvrage considérable ainsi entrepris est un commentaire développé des Epîtres de saint Paul. Du moins Jérôme semble-t-il avoir eu d'abord l'intention de faire un commentaire complet. En réalité il s'arrêta après avoir étudié successivement quatre Epîtres : à Philémon, aux Galates, aux Ephésiens et à Tite (8). Ce travail lui avait paru dès l'abord hérissé de tant de difficultés, qu'il refusa longtemps de s'y appliquer. Vainement Paula et Eustochium insistaient-elles : les commentaires latins étaient comme inexistants. Le rhéteur

(5) Sur Rufin et ses traductions, cf. BARDENHEWER, *Gesch. altk. Lit.*, t. III, 1912, pp. 553-55 et SCHANZ, *Gesch. roem. Litt.*, IV. 1, 2e éd., 1914, § 968, pp. 415-23.

(6) Cf. *Bulletin*, 1919, pp. 124 et 254-57. Sur un premier commentaire d'Abdias cf. PL. 25, 1097-8. Le texte 1098 B indique nettement qu'il a été composé en Syrie, à Antioche.

(7) Voir l'index des lettres dans MIGNE, 22, 1281-82.

(8) PL. 26, 307-618, dans l'ordre systématique : Galates, Ephésiens, Tite, Philémon. Pour les détails qui suivent, voir les préfaces.

Victorinus avait apporté à la tâche plus de bonne volonté, que de science scripturaire, et son œuvre s'en était ressentie. Restaient les Grecs : l'étonnant Origène d'abord qui pouvait fournir le fond solide, puis Didyme « le voyant » que Jérôme avait interrogé en disciple zélé à Alexandrie, sur toutes ses difficultés scripturaires; Apollinaire, l'auteur de la nouvelle hérésie, mais dont l'érudition et le talent d'exégète ne se pouvaient contester; quelques autres comme Eusèbe d'Emèse ou Théodore d'Héraclée. Leurs réflexions, vivifiées par la méditation et le travail personnel, pouvaient singulièrement faciliter la tâche et rassurer le commentateur novice au début de cette redoutable entreprise. Jérôme cependant hésitait. Enfin ses deux illustres auditrices obtinrent qu'il essayât du moins de commenter la plus courte et la plus accessible des Epîtres, celle qui n'offrait rien de dogmatique, et qui, par sa brièveté même, n'exigeait pas un labeur bien considérable. Ce premier travail semble avoir mis en goût Jérôme et lui inspira le désir de s'attaquer à une œuvre plus importante. Justement il avait commencé de commenter l'épître aux Galates quand de Rome il fut informé que Marcella venait de perdre sa mère. Marcella n'avait jamais cessé, même dans les occupations les plus absorbantes, de s'intéresser vivement à l'étude des Ecritures (9).

Restée seule elle n'en désira que plus vivement pouvoir satisfaire sa soif de la parole de Dieu et, à son tour, intervint auprès de Jérôme. La meilleure consolation à son deuil lui viendrait des commentaires que son maître voudrait bien composer à son intention. Dès lors, comme aux cours de l'Aventin, Marcella, Paula et Eustochium deviennent inséparables dans la pensée du commentateur. Si ses œuvres cherchent le grand public chrétien, c'est avant tout pour ces nobles femmes qu'il écrit et c'est à elles qu'il dédie les préfaces où il complète, par des renseignements généraux et des confidences, l'explication détaillée et suivie du texte. Après l'Epître aux Galates, commentée en trois livres, vinrent trois autres livres sur l'Epître aux Ephésiens, puis un seul sur la Lettre à Tite. C'est dans l'espace de quelques mois que cet ensemble fut achevé. Parfois la besogne était si rapide que Jérôme dictait jusqu'à mille lignes en

(9) Cf. *Bulletin* 1919, pp. 260-62.

une seule journée. Il se plaint, d'ailleurs, — mais n'est-ce pas une fiction littéraire ? — du tachygraphe qui, par son attitude, le forçait, pour ainsi dire, à cette rapidité défavorable à l'élégance. Le moyen de soigner ses phrases, de choisir de belles expressions, d'arrondir une période, de rythmer une finale, quand levant les yeux il voyait près de lui son scribe, le front rembruni, le bras déjà levé pour écrire, impatient d'accomplir sa tâche ! D'ailleurs à quoi bon ? Le commentateur n'a point à faire œuvre de style. On n'est que trop enclin à transporter dans l'Eglise ces habitudes des auditions profanes, à demander aux prédicateurs d'enchanter les oreilles plutôt que d'édifier les âmes, à réclamer d'eux l'élégance cicéronienne au lieu de la bonne doctrine évangélique.

Jérôme se gardera de favoriser ce travers et s'appliquera avant tout à sa tâche essentielle : exposer dans tout son jour la pensée de l'auteur qu'il explique, pénétrer de clarté les textes les plus obscurs, dans la mesure où ce sera possible, et, sur les points douteux, en rapportant les diverses opinions, mettre le lecteur à même de faire un choix raisonné. Cependant la littérature avec Jérôme ne perd jamais ses droits. Il connaissait trop l'art d'écrire pour que sa phrase prît une allure rustique. On ne sera pas étonné de rencontrer çà et là de beaux développements, de jolis tableaux, des traits bien frappés. D'elle-même, les citations d'Horace ou de Virgile viennent, de temps en temps, relever le style et nous rappeler que si le disciple du Christ a délibérément renoncé depuis longtemps à lire les auteurs profanes, il a tout de même fait autrefois de très solides et sérieuses études et jouit d'une mémoire merveilleuse. On peut dire presque qu'il a tout lu et tout retenu.

La rapidité de travail, d'ailleurs, s'explique mieux encore par la méthode même de préparation. Elle comporte sans doute l'étude directe du texte grec perpétuellement confronté avec les éditions latines que Jérôme peut consulter, mais elle comprend aussi la lecture préalable des commentateurs grecs et, en particulier, d'Origène. Ici Jérôme adopte le procédé, évidemment le meilleur pour faire œuvre originale, tout en suivant de très près ses inspirateurs. Il lit tout d'une haleine chacun de ces commentateurs sur le sujet qui l'intéresse et n'a pas de peine à retenir ce qui dans leur travail est caractéristique : dévelop-

pement prolongé ou remarque de détail, application typique ou opinion singulière. Mais de parti-pris il s'attache à dépersonnaliser ces acquisitions; il les verse dans le fond commun où il viendra puiser comme le scribe de l'Evangile *nova* et *vetera*. Il les incorpore à sa substance intellectuelle de manière à ce que le travail d'élaboration les transforme et les adapte aussi bien que les pensées qui lui viennent de ses propres réflexions. C'est le meilleur moyen de mettre dans son œuvre une réelle unité, de proportionner les développements particuliers à leur importance relative, d'éviter que le résultat de la composition ressemble à ce vêtement dont parle Horace, où, sur la pauvreté d'un tissu vulgaire, se détachent çà et là maladroitement cousus, de brillants morceaux rapportés (10). D'ailleurs quand besoin est, saint Jérôme ne manque pas de souligner par un *alius dicit, quidam putant*, les opinions auxquelles il n'entend pas directement donner son adhésion et qui doivent surtout renseigner plus pleinement le lecteur. Mais soit pour se conformer aux usages littéraires du temps, soit plutôt par un système qui lui est propre alors et que plus tard Rufin, entre autres, lui reprochera sévèrement, il s'abstient le plus souvent de préciser davantage ces *alii* ou ces *quidam*. C'est cette polémique ultérieure, en particulier au sujet du commentaire sur l'Epître aux Ephésiens, qui nous fera savoir qu'il s'agit parfois d'Apollinaire ou de Didyme, mais le plus souvent d'Origène. Pour ce dernier, toutefois, une indication précise était, il faut le dire, moins nécessaire. Jérôme avoue la généralité de ses emprunts dans ses préfaces : Origène est celui qu'il suit habituellement et dont l'œuvre constitue comme la trame de son propre développement. Mais, de plus, l'exégèse origénienne est si caractéristique, ses préférences pour l'allégorie, ses applications typiques sont à la fois si marquées et d'ordinaire si étranges autant qu'intéressantes, qu'il est facile, en somme, de reconnaître sa trace et de signaler, sinon une transcription directe, du moins une influence incontestable. Nulle part, cela ne se voit mieux que dans l'Epître aux Ephésiens. Cette influence origénienne y a pénétré la pensée de Jérôme beaucoup

(10) En pratique, le travail d'élaboration n'est pas toujours poussé bien à fond et se borne, parfois, à une simple transcription.

plus peut-être que celui-ci ne s'en est douté et qu'en tout cas il n'a voulu le reconnaître. Cette particularité n'avait pas échappé à la malveillance perspicace de ses adversaires. Rufin a signalé de longs extraits du commentaire, comme revenant indubitablement à Origène et la défense de saint Jérôme sur ce point n'est pas aussi convaincante, confrontée avec son propre texte, qu'il l'aurait désiré et semble le croire. Selon lui, en sa qualité de commentateur, il n'a fait qu'exposer successivement les diverses opinions sur l'interprétation d'un même texte. Son rôle était non pas de choisir mais de renseigner et, par suite, d'offrir aux lecteurs la variété des explications sur lesquelles ils auraient à exercer leur jugement. Pour Origène en particulier il n'aurait pas caché la défiance qu'il devait inspirer. Çà et là, on peut, en effet, découvrir quelque désaveu discret; dans l'ensemble il est incontestable qu'aucune restriction ne vient mettre le lecteur en garde contre les doctrines suspectes. Plus d'une fois cet origénisme trop bienveillant glisse sous la plume du commentateur latin des expressions fâcheuses (11).

Toutefois on aurait tort de croire que Jérôme se contente de s'inspirer des commentateurs qui l'ont précédé. Il fait œuvre vraiment personnelle de réflexion et de recherche. Qu'il s'agisse d'étudier le texte philologiquement, si l'on peut dire, ou doctrinalement, il met en œuvre toutes les ressources que lui fournit son immense érudition et aussi son expérience des hommes et de la vie. Il ne laisse rien échapper de ce qui appelle une explication. Science de l'hébreu et du grec, philosophie, histoire littéraire, histoire tout court et géographie interviennent, en même temps que ses souvenirs, pour lui fournir matière à des remarques intéressantes et illustrer un mot ou une sentence. Il n'a qu'à puiser dans le fond qu'il s'est constitué pour en tirer une richesse et une variété d'exposition qui habituellement, cependant, se maintiennent dans de justes limites et intéressent le lecteur en éclairant le texte sans l'accabler. Au reste, quelques détails sur la manière même dont se présente le commentaire confirmeront et préciseront ces remarques

(11) Comparer les diverses pièces du procès aux tomes XXI (Rufin) et XXIII (Jérôme) de la Patrologie latine, avec le texte du Commentaire, au tome XXVI.

générales, en faisant connaître les procédés et les méthodes caractéristiques de Jérôme commentateur de saint Paul.

Le premier souci de l'exégète doit être évidemment de s'assurer un texte authentique et de mettre en lumière le sens littéral; Jérôme n'y manque pas. Si féru qu'il soit de l'exégèse origénienne, elle ne lui fait point perdre de vue, elle lui rappelle plutôt la nécessité primordiale de l'appuyer sur le vrai texte de l'apôtre. Il a toujours ouvert sous les yeux le texte grec des Epîtres, dans la recension habituelle, celle d'Origène sans doute — car, chose curieuse, il ne signale pas de variante pour le texte grec. Mais naturellement pour des latins, c'est un texte latin qu'il commente. J'ai dit ailleurs (12) pour quelles raisons j'estime que ce texte n'est point la Vulgate actuelle, mais l'œuvre d'un ou de plusieurs interprètes latins que Jérôme prend trop souvent en défaut. Tantôt il se contente de signaler leurs méprises dans son Commentaire; tantôt il les corrige tacitement dans le texte qu'il adopte, quitte à faire remarquer ensuite expressément la correction introduite par lui et, d'ailleurs, régulièrement négligée par notre édition latine traditionnelle. De plus, ce ne sont pas seulement des mots isolés qui ont été mal rendus en latin; la phrase elle-même, de temps en temps, en particulier dans l'Epître aux Ephésiens par ailleurs d'intelligence si difficile, est rendue avec une certaine gaucherie et ne peut être pleinement comprise qu'en la comparant au texte original. Parfois aussi c'est la ponctuation qui est défectueuse. Telle incise doit, selon les cas, être rattachée à la phrase précédente ou au contraire prise comme point de départ d'un nouveau développement. Saint Jérôme attache, avec raison, une certaine importance à ces questions de contexte, mais il n'est pas toujours heureux dans les applications d'un excellent principe. Certaines présentent plus d'ingéniosité que de solidité et sont justements abandonnées par les modernes exégètes. Il sait, d'ailleurs fort bien, que la pensée générale doit intervenir aussi pour éclaircir les détails. Notamment pour les grandes épîtres aux Galates ou aux Ephésiens, il dégage les idées maîtresses de saint Paul afin d'en illuminer tout le développement. Les pré-

(12) Cf. *Bulletin*, 1920, pp. 269-92 : *Saint Jérôme et la Vulgate des Actes des Epîtres et de l'Apocalypse*, surtout pp. 281-87.

faces et d'autres passages contiennent les renseignements suffisants soit sur la pensée même de l'apôtre, et le but qu'il poursuit en écrivant, soit sur les circonstances historiques motivant la lettre ou en conditionnant les particularités.

Vient alors le détail de l'exégèse. Saint Jérôme y apporte toute la minutie requise et son commentaire peut rivaliser sur ce point avec n'importe lequel des travaux modernes. Il peut se tromper dans les solutions admises mais la méthode est la bonne et je ne vois pas qu'il y ait à faire de progrès essentiel. On retrouve chez lui tous les procédés de ce que l'on pourrait appeler la philologie scripturaire et avec d'autant plus de mérite que, sans en être absolument dépourvu, il n'avait point à sa disposition, avec autant d'abondance, les instruments de travail qui facilitent la tâche des commentateurs d'aujourd'hui. Le texte est, comme il est naturel, étudié phrase par phrase et mot par mot. Rien n'est omis de ce que requiert l'explication fondamentale historique ou dogmatique nécessaire pour donner satisfaction au lecteur curieux mais ignorant. De là le souci d'éclairer les mots synonymes en les rapprochant, d'expliquer, quand besoin est, le jeu délicat des préfixes, de déterminer par le recours au texte original le véritable sens d'un mot, d'une expression ambiguë ou impropre, d'emprunter à la philosophie stoïcienne, par exemple, ses définitions de vertus pour préciser la valeur de certaines énumérations. Mais saint Jérôme n'ignore pas non plus une double vérité d'importance : qu'il y a une langue propre à l'Ecriture, une terminologie qui lui est spéciale et que saint Paul a lui aussi ses habitudes de langage, ses préférences littéraires. Il relèvera donc en cours de route ces particularités, le plus souvent pour éclaircir les idées, mais parfois aussi du seul point de vue philologique. Saint Jérôme constitue d'abondants dossiers : il rassemble les textes présentant le même mot difficile pour qu'ils s'éclairent les uns les autres. Il explique par une habitude de langage, dont il donne la preuve, tel détail de style, ou telle expression choquante au premier abord. Les rapprochements scripturaires entraînent d'ailleurs leurs difficultés : des antilogies ou oppositions apparentes pour la solution desquelles la subtilité ingénieuse d'Origène n'est pas de trop au service de son disciple. Le style de Paul si personnel et si heurté, si éloigné des habitudes classiques, fournit

à Jérôme l'occasion de rappeler très énergiquement qu'on a tort de vouloir faire de lui un écrivain accompli. Il affirme que c'est en toute vérité que l'apôtre des nations, *hebraeus ex hebraeis*, se proclame pour le grec *imperitus sermone*. Il ne se méprend pas d'ailleurs sur la culture réelle de Paul. Un long développement groupe et commente les traces d'influence classique sur la pensée de l'apôtre que révèlent les citations empruntées par lui à Epiménide, à Ménandre, à Aratus ou à l'inscription citée devant l'Aréopage. Elles soulignent ce merveilleux à propos avec lequel l'Apôtre savait saisir toute occasion pour faire accepter aux âmes la doctrine du Christ. L'érudition classique de saint Jérôme se manifeste d'une autre manière en lui fournissant des anecdotes, des réminiscences, des comparaisons, grâce auxquelles se découvre le sens d'un mot ou d'une phrase. D'ailleurs cette exégèse littérale présente ses singularités. La plus frappante, parce que la plus éloignée de nos usages et aussi de la vérité, mais qui dénote un véritable engouement, c'est l'habitude des étymologies (13). Passe encore pour les noms d'origine hébraïque qui, ayant une signification, pouvaient naturellement fournir matière à des considérations ingénieuses et, sinon étonner au moins distraire honnêtement le lecteur par des rapprochements ou des déductions inattendues. Mais ce qui déconcerte et afflige quelque peu, c'est de voir la persistance avec laquelle saint Jérôme se plaît à donner aux noms propres grecs ou latins une signification tirée de l'hébreu. La finale du commentaire sur l'épître à Philémon est typique, et heureusement presque unique en son genre. Jérôme y rassemble pêle-mêle tous les noms propres contenus dans la lettre, en donne la signification étymologique — d'après la fausse méthode signalée. Puis il se livre à une sorte de développement, analogue à celui qu'il avait tenté jadis pour l'alphabet hébreu à l'occasion du Psaume 118, où la signification de chaque nom vient s'ajouter à celle du nom précédent pour donner, par l'ensemble, une leçon spirituelle ou exprimer une vérité dogmatique. C'est un vrai jeu de patience et qui en a la valeur (14).

(13) Cf. *Bulletin*, 1921, pp. 225-6.

(14) PL. 26, 618 C : Interpretatur autem secundum hebraeos Paulus *admirabilis*, Timotheus *benefícus*, Philémon *mire donatus* sive *os panis*, ab ore non ab osse, Appia *continens* aut *libertas*, Archippus, *longitudo*

On devine en quelle voie dangereuse de pareilles fantaisies multipliées auraient entraîné l'exégèse. La faiblesse que Jérôme témoigne pour elles, s'explique à la fois par le plaisir que l'on goûtait alors à de parcilles devinettes et aussi — ceci est plus personnel — par la satisfaction d'utiliser ses connaissances hébraïques. Il est vrai que c'était plutôt à titre de contrôle, car ces étymologies fantaisistes existaient avant lui, consignées dans les recueils auxquels bientôt, comme on l'a vu, il ferait l'honneur d'une traduction. Toutefois, un progrès notable s'y manifesterait. Tout en les transcrivant il protesterait le plus souvent contre ces interprétations extravagantes et signalerait d'un mot sa désapprobation. Quand il commentait saint Paul, il écrivait comme s'il était complètement sous le charme et n'exprime aucune réserve.

Sa connaissance de l'hébreu se manifeste encore d'une autre manière mais assez discrètement; le plus souvent, à l'occasion de quelque mot dont le sens est discuté, pour préciser une nuance ou indiquer un rapprochement. J'ai déjà signalé une des caractéristiques de l'explication soit grammaticale, soit plus encore doctrinale : l'abondance des dossiers scripturaires, c'est-à-dire de ces recueils de textes se rapportant à un même sujet, empruntés aux divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et destinés à montrer la continuité de la doctrine ou, au contraire, à en souligner les nuances variées et parfois les apparentes contradictions. C'était une richesse pour le lecteur en même temps qu'un témoignage de la science du commentateur. Il ne disposait pas, en effet, de concordances bien faites comme de nos jours. Par deux affirmations expresses de saint Jérôme lui-même à propos de recherches de ce genre nous savons qu'il lui fallait, ou relire tous les textes ou du moins faire un effort de mémoire considérable pour tâcher de n'oublier aucun cas, et de ne pas se faire prendre en flagrant délit d'inexactitude. Seule une longue intimité avec les Livres Saints

---

operis, Onesimus *respondens;* Epaphras *frugifer et videns* sive *succrescens*, Marcus *sublimis mandato*, Aristarchus *mons operis amplioris*, Demas *silens* Lucas *ipse consurgens*. Quae si nomina iuxta interpretationem suam volueritis intelligere non est difficile *admirabilem atque beneficum praecipue ad eum scribere cui universa concessa sint vitia et os eius pateat ad caelestem panem*, etc., etc. En rapprocher la lettre 30 n. 5-12.

pouvait donner quelque sécurité dans ces affirmations et assurer une plénitude d'information remarquable. Elle n'est pas d'ailleurs particulière à saint Jérôme. Une source de développement moins abondante mais qu'il faut aussi noter en passant, c'est l'usage de la littérature ecclésiastique. Jérôme connaît, cela va sans dire, les exégètes qui ont travaillé le même champ, mais à côté d'eux accessoirement, il cite aussi d'autres auteurs chrétiens : Clément de Rome, Lactance, Cyprien, Tertullien, Hilaire, l'auteur de l'*Altercation de l'Eglise et de la Synagogue*, l'Evangile pour les Hébreux. C'est là qu'il faut aller chercher sur des livres disparus, tel renseignement qui en a seul gardé la trace, comme la mention de certaines opinions, utiles à connaître, ne serait-ce que pour l'histoire des idées.

Quant au sens littéral on peut dire que Jérôme excelle à le mettre en lumière et n'abuse pas des développements paraphrastiques. Il insiste peu sur le dogme, mais ces quelques phrases sont généralement bien frappées et présentent en heureux termes la doctrine trinitaire ou christologique. A l'occasion, il signale la portée d'un texte comme preuve en faveur d'une vérité, relève les hérésies qui lui sont contraires, mais sans s'y arrêter, signale une application pratique ou profite du passage pour donner quelques détails historiques illustrant une institution ou une allusion. Parfois une idée lui tient à cœur et alors il s'y arrête plus volontiers : ainsi pour l'épiscopat plural transformé en épiscopat unitaire. Mais c'est en matière morale surtout que son exégèse littérale donne toute sa mesure. Il pouvait y déployer à l'aise ses qualités de satirique habile à saisir les travers et les vices de ses contemporains, à décrire des états d'âme ou à brosser des tableaux de mœurs, mais aussi par contraste, il y satisfait son amour ardent pour la perfection chrétienne, son austérité de vie, sa haute conception de l'idéal ascétique. Tout intervient pour justifier les préceptes de l'apôtre : théories des philosophes, des stoïciens, en particulier, aussi bien qu'enseignements scripturaires, réflexions personnelles et proverbes courants, traits pris sur le vif et réminiscences historiques. C'est la partie la plus actuelle, la plus accessible, et, pour le grand public, la plus profitable de ces commentaires.

On n'en saurait dire autant de l'interprétation allégorique, à laquelle, sur les traces d'Origène, Jérôme donne une si large

part de son développement. Non pas qu'elle soit complètement à écarter. Il y a, au contraire, nombre de belles pages que l'on pourrait en détacher. En elles-mêmes, elles sont encore utiles par la leçon morale ou l'exposé dogmatique qu'elles contiennent, ou du moins intéressent par la singularité et l'inattendu des applications. Mais trop souvent le rapport entre le texte et ce symbolisme est si peu naturel qu'on ne peut guère s'y attacher. Ici surtout il est impossible de préciser ce qui revient en propre à Jérôme; probablement peu de chose. Origène lui fournissait une moisson assez abondante et il n'est que d'avoir fréquenté quelque peu les homélies du grand alexandrin pour en retrouver la saveur et l'originalité dans la plupart des applications mystiques de Jérôme en son commentaire.

Nous ignorons pour quelle raison Jérôme borna ses œuvres d'exégèse paulinienne à ces quatre épîtres. Etait-ce parce que le reste de ses travaux le ramenait à l'ancien Testament ? Céda-t-il à la prière d'un ami particulièrement intéressé par telle ou telle partie de la Bible ? Quoi qu'il en soit le premier Commentaire qui suivit se rattachait, par ses origines, sinon par sa date de publication, à la période romaine de son activité. Quand Blésilla, revenant à peine d'une maladie mortelle, commençait à se donner à Dieu avec la générosité que l'on sait, Jérôme pour entretenir ses bonnes dispositions lui avait oralement expliqué l'Ecclésiaste (15). Installé à Bethléem, il remplit une promesse qu'à Rome la mort de Blésilla survenue inopinément l'avait empêché de tenir, il commenta brièvement ce livre dont le caractère pratique et les allures moralisantes répondaient assez à ses goûts. De tout autre nature sont les commentaires qui vont suivre et qui s'étendent sur la période qui occupe les trente dernières années de la vie de Jérôme. Sauf un travail rapidement composé, pour faire plaisir à Eusèbe de Crémone, sur l'Evangile de saint Mathieu et où le sens littéral, surtout dans la première partie, est brièvement expliqué, ces ouvrages ont tous pour objet les livres de l'Ancien Testament et d'une manière plus précise les grands et les petits prophètes. Il faut nettement distinguer ces œuvres scientifiques de la série des homélies prononcées à l'église de la Nativité et qui avaient

(15) *Bulletin*, 1920, pp. 46-47.

pour thème ordinaire les Psaumes selon la version des Septante, exceptionnellement certains passages des Evangiles ou des sujets de circonstance. Dans le fond, d'ailleurs, les mêmes procédés exégétiques sont employés : ce qui sera dit des premiers vaudra en grande partie pour les homélies.

Ici, de même que pour les traductions, il ne faut point s'attendre à voir Jérôme devancer son temps. Il le dépasse par l'étendue de ses connaissances, il en reste le représentant par la tournure de son esprit et les limites de sa méthode. Qu'on ne lui demande point en conséquence des préoccupations critiques sur le choix du texte à commenter. Il le prend tel qu'il le trouve dans les Hexaples qu'il a d'ailleurs soigneusement collationnés à Césarée sur l'original. Parallèlement il utilise le texte hébreu qui lui a servi pour sa version, le grec des Septante dont il transcrit l'ancienne traduction latine et les interprétations littérales d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion auxquelles pour certains livres se joignent la cinquième et la sixième édition anonymes. En général son travail critique ne va pas au delà de la comparaison ou plus exactement de la mise en présence de ces différentes interprétations d'un même passage biblique, avec, de temps en temps, une épithète élogieuse pour Aquila ou Symmaque, une critique pour l'inexactitude des Septante, beaucoup plus rarement une louange à leur adresse. On relèvera, de temps en temps aussi, un essai d'explication des divergences par l'hypothèse plus ou moins obvie d'une faute de lecture ou de transcription, une méprise, une erreur grammaticale. Jamais il n'est question d'une altération du texte original ni d'un choix motivé. Il est entendu que la *veritas hebraica* représente le texte primitif, l'idée ne vient même pas de la contester (16).

De même en ce qui concerne l'interprétation générale d'un livre, il ne faut guère demander à saint Jérôme de vues d'ensemble. Rarement son esprit va au delà du chapitre ou de la section à interpréter. Non pas qu'il méconnaisse les caractéristiques générales d'un auteur, les propriétés de son style ou les préférences de sa pensée. Il connaît trop bien l'Ecriture pour cela et il sait au besoin le rappeler. Mais il n'éprouve pas le

(16) Cf. plus haut, pp. 221-23.

besoin de donner l'idée d'ensemble d'un ouvrage, de montrer la connexion de ses diverses parties, de rechercher au moins si elle existe. Sauf pour Daniel peut-être où le texte d'ailleurs l'y sollicitait, on ne trouvera guère chez lui ces vastes aperçus qui aèrent l'exégèse et permettent de grouper les menus détails sans risquer de leur donner une importance exagérée. Il a, sans doute, quelques procédés généraux d'exégèse, qu'il faudra examiner bientôt, mais ils intéressent directement le sens typique et dès lors ne sont d'aucune utilité pour l'interprétation directe du livre sacré. La conséquence est qu'il n'exprime guère davantage (17) de vues d'ensemble sur l'action particulière à chaque prophète, sur ce qui caractérise son influence, sur les circonstances dans lesquelles sa mission s'est accomplie, les thèmes qu'il a plus volontiers développés, tous ces éléments grâce auxquels la personnalité d'un auteur est reconstituée et nettement dégagée de celles qui l'entourent. Jérôme ne s'intéresse, en somme, directement qu'au contexte immédiat. Ses préfaces, dont le but précis est de rendre plus facile l'identification des divers rouleaux du même Commentaire, ou parlent de tout autre chose que de l'auteur dont l'œuvre est interprétée ou n'y font, le plus souvent, que des allusions sommaires.

Cela se comprendra encore mieux si l'on examine son attitude à l'égard du sens littéral. C'est un lieu commun de dire qu'un de ses mérites a été d'y attacher plus d'importance que ses prédécesseurs et d'en avoir fait le fondement de son exégèse. C'est parfaitement juste mais en lui reconnaissant ce mérite, il importe de le comprendre tel qu'en réalité on le constate dans les œuvres de saint Jérôme. Ce serait tout à fait se méprendre de voir dans saint Jérôme un exégète moderne dont le principal souci est de ressusciter le mieux possible la pensée de l'auteur inspiré et d'utiliser tous les moyens pour en déterminer minutieusement le sens afin de s'approcher aussi fidèlement que possible du sens historique du livre sacré. Pour nous le sens littéral est le principal, quoi qu'il en soit du sens typique, il a son intérêt par lui-même et justifie toutes les recherches faites

(17) Voir cependant la préface au 1er livre du Commentaire sur Isaïe, au début du tome 24. Ailleurs, il se borne à quelques détails biographiques et à des allusions fugitives à la mission du prophète.

pour le découvrir. Pour saint Jérôme il n'en est pas tout à fait de même. Il est parfaitement vrai qu'il a perpétuellement à la bouche la *veritas hebraica*, qu'il se préoccupe d'abord de l'*historia* et qu'il tache de la déterminer dans les limites indiquées ci-dessus, qu'il la commente d'abord et que souvent à ce point de vue son commentaire offre des données grammaticales ou historiques utiles, si borné que soit son horizon. Mais — et c'est en quoi il n'est plus aussi actuel, — ce sens littéral, qu'on le remarque bien, ne l'intéresse généralement pas pour lui-même, c'est pourquoi il ne s'y attarde pas et se hâte de passer au sens typique. Le sens littéral ne l'intéresse que parce que Jérôme le considère comme la condition préalable indispensable pour une bonne exégèse allégorique. Il est outré du sans gêne des commentateurs latins qui l'ont précédé et, sans doute, aussi de plus d'un grec. Il n'admet pas que l'on élève de belles considérations sur un fondement ruineux et que, après avoir construit un magnifique développement sur un texte sacré, composé avec toutes les ressources de la typologie, cette simple remarque puisse le mettre en pièces : tout cela est fort bien, mais cela n'a rien à voir avec le texte en question puisque la traduction que vous utilisez est infidèle au texte original. Les Juifs admettent eux aussi l'interprétation typique mais comment la leur faire accepter si d'abord l'on n'est d'accord sur le texte lui-même et son sens normal ? Telle est exactement la position de Jérôme à l'égard du sens littéral. Cela explique les centaines de passages où, loin de l'exalter, il le représente comme secondaire et indigne d'arrêter plus longtemps l'attention, où il exalte le sens typique, l'*altior intelligentia*, seule digne de retenir notre considération parce qu'elle est le principal sens voulu par l'Esprit-Saint. De ce point de vue il y a un commentaire extrêmement instructif et qui suffit à lui seul à justifier ce qui vient d'être exposé. C'est le commentaire sur les dix visions d'Isaïe (ch. 13-23) composé d'abord à la prière d'un évêque Amabilis, puis inséré plus tard dans le grand Commentaire dédié à Paula et à Eustochium (18). L'évêque avait prié saint Jérôme de lui exposer exclusivement le sens littéral de ce groupe spécial de prophéties. Jérôme accède à ce désir, mais manifestement avec

(18) PL. 24. 153-206, l. 5 en entier avec double préface.

regret. C'est une tâche incomplète qui l'intéresse médiocrement, aussi ne peut-il s'empêcher de s'étendre au delà du champ fixé. Ce sont d'abord de brèves allusions typiques, comme pour mettre en goût le lecteur, puis de véritables développements entrecoupés de réflexions indiquant assez combien l'exégète souhaiterait avoir toute liberté pour s'attarder aux thèmes qui se présentent d'eux-mêmes sous sa plume. Aussi, plus tard, compense-t-il ce qu'il n'a pu faire alors et consacre-t-il deux livres considérables à combler la lacune et à exposer le sens spirituel qu'il devait la première fois, négliger complètement (19). Même attitude à propos de l'évangile de saint Mathieu. Eusèbe de Crémone avait demandé, pour charmer les loisirs de la navigation qui le ramenait de Palestine en Italie, un bref commentaire littéral du texte. Jérôme en quinze jours écrit l'ouvrage demandé. Il est facile de constater que si, au début, il s'en tient assez fidèlement au programme, à mesure qu'il avance dans l'œuvre, il donne de plus en plus à la typologie.

Le sens spirituel était, en effet, pour lui le principal et l'on aurait tort de le ranger dans l'école d'Antioche, de le placer à côté d'un saint Jean Chrysostome par exemple. Intellectuellement il est resté le disciple d'Origène et, comme la plupart de ses contemporains, il a vu dans l'Ecriture surtout matière aux explications qui faisaient de l'Ancien Testament comme une vaste prophétie symbolique du Nouveau. Son exégèse de ce point de vue ne réalise aucun progrès et ne présente pas d'intérêt particulier. On retrouve chez lui tous les procédés connus d'application plus ou moins heureuse des types : personnes, choses, gestes et paroles où la piété aime à retrouver autant de préfigurations des personnes et œuvres du Nouveau Testament. Les groupes d'idées sont en somme faciles à établir. Ils rappellent l'opposition des deux cités que développera saint Augustin : d'un côté Dieu, le Christ, les apôtres, les fidèles et leurs auxiliaires les anges, l'Eglise prise comme épouse du Christ et son corps mystique, le salut, la grâce, la prédication; de l'autre, les adversaires de Dieu, les démons, les pécheurs, les hérétiques, les païens, les vices. L'attention une fois attirée sur ces di-

(19) PL. 24. 205-282, l. 6 et 7.

vers thèmes, il n'est pas bien difficile de les retrouver l'un ou l'autre à propos des détails historiques ou moraux qui remplissent les livres Saints. L'adaptation sera plus ou moins ingénieuse et habile selon l'intelligence même de l'exégète, mais le caractère artificiel de la plupart de ces applications ne pourra se dissimuler. D'ailleurs, à condition de ne pas s'attacher de trop près à examiner le lien qui les rattache au texte, ces développements peuvent être fort intéressants en eux-mêmes par la nature des idées exprimées, les allusions historiques et les renseignements sur la société chrétienne contemporaine de l'auteur, par les tableaux de mœurs et les applications morales, par la valeur littéraire même ou oratoire de l'exposé. Ce sera plus tôt l'exception. Il faut convenir qu'aujourd'hui ce genre d'interprétation qui éloigne si souvent du sens naturel du texte et qui à propos de tout ramène des idées fort connues et comme les lieux communs de la doctrine chrétienne fatigue assez vite. On comprend, cependant, qu'il ait eu jadis du succès. L'Ecriture était le grand manuel de théologie et d'instruction religieuse; d'autre part, le sens historique n'était pas assez éveillé pour que, en dehors de ce qui se rapportait directement au christianisme et à la piété, on trouvât à tous les faits de l'histoire d'Israël pris en eux-mêmes un intérêt durable et profond. Il importait donc d'en faciliter la lecture en les rattachant de gré ou de force au cercle des idées dans lesquelles on avait quotidiennement à vivre. D'ailleurs l'allégorie répondait à un besoin des esprits et était universellement utilisée, aussi bien par la philosophie et la science profane que par les écrivains religieux (20). Il y avait je ne sais quelle jouissance à se représenter les idées sous un symbole plus ou moins étrange. Fort peu nombreux étaient les esprits positifs qui aimaient la vérité toute nue et par suite se contentaient du terre à terre de la lettre. La méthode d'ailleurs était dans une certaine mesure légitime. Le principe en avait été nettement affirmé par saint Paul. Mais la discrétion dans l'application n'était pas le fait du grand nombre. Sur ce point saint Jérôme n'apporte rien de particulier. Il est plutôt dans la ligne des commentateurs grecs dont il s'ins-

(20) Voir sur ses origines DECHARME. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, ch. IX, § 2. L'interprétation des mythes avant les stoïciens, pp. 270 sq.

pire, Origène, Eusèbe de Césarée, Didyme. Avec lui la méthode ne fait aucun progrès. Il utilise largement la théorie des nombres et le procédé étymologique. Chose plus curieuse, quand il y a divergence notable entre le texte hébreu et celui des Septante, il développe deux applications typiques différentes, de manière à ce que le goût particulier de chaque lecteur soit pleinement satisfait.

Il faut noter, d'ailleurs, que saint Jérôme a compris son rôle d'exégète d'une façon parfois assez spéciale. Il est vrai que c'est surtout dans des ouvrages de polémique qu'il a exposé cette théorie, mais elle représentait bien sa pensée et il y fait allusion souvent aussi dans ses préfaces aux commentaires. Il n'a pas voulu faire œuvre exclusivement personnelle et entrer en tête-à-tête avec l'auteur sacré. Selon lui le commentateur doit être surtout un informateur, recueillir ce qui a été dit avant lui sur le sujet, le faire connaître à ses lecteurs et les mettre à même de choisir. Il y a du vrai, évidemment, dans ce système et il n'a pas perdu toute actualité. A mieux le suivre, on s'épargnerait de découvrir comme du nouveau ce qui a été dit depuis longtemps et on s'exposerait moins aussi aux excès du sens personnel. Le tort de saint Jérôme est de se contenter d'un programme amoindri, de ne pas ajouter que le commentateur doit faire la critique des opinions qu'il recueille. Il doit être un maître et non pas seulement une sorte de périégète s'interdisant toute critique. L'idéal est de signaler les opinions en les appréciant, de les incorporer à son propre développement, non pas en une sorte de conglomérat dont l'unité est artificielle, mais au service d'une idée directrice et dans le but d'élucider au mieux le texte à commenter. C'est pourquoi il y a beaucoup d'inégalités entre les commentaires de saint Jérôme et parfois aussi des inexactitudes sur sa vraie pensée. Les reproches que lui fait Rufin à ce sujet, sont en grande partie fondés. Il est regrettable, en particulier, qu'il se soit contenté de signaler au début de ses œuvres les principaux exégètes dont il s'inspire et qu'ensuite, il se borne en général à les rappeler par de vagues expressions comme *alius*, *quidam*, qui incitent notre curiosité sans la satisfaire. Il en a été d'ailleurs la première victime. S'étant parfois contenté de transcrire les idées d'autrui, il n'a pas toujours réussi à leur donner le caractère de rigoureuse orthodoxie dont

il était si soucieux pour son propre compte. On a été amené ainsi à lui attribuer des erreurs qu'il ne professait certainement pas, mais en plus cela donne à son développement un manque de cohérence et un caractère décousu dont souffre la pensée. En dépit de ses intentions, ce qui reste, en somme, de plus solide c'est ce à quoi il attachait une importance secondaire : l'attention qu'il donne à élucider le sens littéral, rétabli par sa traduction directe sur l'hébreu, les renseignements que sa vaste érudition met à son service pour expliquer les allusions historiques, géographiques, d'ordre social ou philologique, tout le côté positif par où s'enrichit notre connaissance des réalités de la vie antique et de la littérature qui en traitait. Il n'est que juste de signaler aussi l'intérêt que présentent les applications morales. Jérôme y est particulièrement sur son domaine. Peu porté à la spéculation, il n'insiste guère sur les grands mystères dogmatiques. En revanche quand l'occasion s'offre de décrire un travers individuel ou collectif, de flageller un vice, de faire la satire d'une classe, de rappeler les prescriptions de la morale évangélique, il retrouve toute sa verve et son ironie, il fait œuvre de psychologue et de moraliste. Il sait aussi habilement disséquer les replis du cœur humain par l'analyse délicate des sentiments et des passions que peindre en traits vigoureux et mordants les désordres dont l'Eglise elle-même était trop souvent la victime.

On peut maintenant apprécier avec plus de justesse le rôle véritable de saint Jérôme dans le développement de l'exégèse biblique. Il est de valeur très différente selon qu'on le considère d'une manière absolue ou par rapport à la chrétienté latine. A le prendre absolument, ce rôle est secondaire : Jérôme est un habile vulgarisateur, il profite, en excellent disciple, des travaux faits avant lui, d'Origène en particulier; il n'émet pas une idée nouvelle et n'engage nullement l'exégèse dans des voies non frayées. De ce point de vue, il y aura toujours plus de profit à fréquenter saint Jean Chrysostome, par exemple, ou les modèles auxquels Jérôme a eu recours. Mais par rapport à la science latine son influence a été immense et son rôle prépondérant. Il eut le mérite de faire connaître aux hommes de son temps les richesses de la science grecque, de vivifier et

d'enrichir considérablement la littérature ecclésiastique latine, de mettre en relief quelques principes qui, sans être en eux-mêmes une nouveauté, l'étaient pour les latins. S'ils avaient été plus fidèlement observés, ils auraient hâté l'éclosion d'une critique biblique qui a demandé des siècles pour se constituer et sortir des tâtonnements primitifs. Il a mis en circulation nombre d'idées les unes excellentes, les autres plus contestables. C'est parce que nulle part il n'a exposé une théorie suivie qu'après lui on trouve certaines incertitudes ou que d'autres idées moins justes mais présentées d'une manière plus systématique, comme certains principes exégétiques de saint Augustin, ont longtemps prévalu sur ses propres exemples. Son œuvre aujourd'hui encore est fort utile mais beaucoup plus par les matériaux isolés que par l'ensemble et par l'esprit que par tous les détails de la réalisation. Bien entendu il s'agit ici de l'exégète seulement et non du traducteur dont on a dit plus haut suffisamment le mérite hors de pair. Cet esprit c'est l'amour intense des Livres Saints, le zèle à les étudier scientifiquement et à en recommander aux autres la fréquentation, le souci de rechercher avant tout le sens exact de la parole divine, de ne pas substituer l'invention humaine au langage authentique de l'Esprit Saint, le respect de la tradition et tout d'abord de l'enseignement ecclésiastique. Exégète ou polémiste, Jérôme a voulu être avant tout *vir ecclesiasticus*, ne plaçant rien au-dessus de sa réputation d'orthodoxie. C'est qu'il était convaincu que non seulement il ne pouvait y avoir opposition entre l'Ecriture et l'Eglise, mais que c'était par l'Eglise et pour l'Eglise que l'Ecriture nous est donnée et que l'exégèse ne doit avoir d'autre but que de fortifier dans les âmes, l'amour de l'Eglise et le sens catholique.

Ferdinand Cavallera.

LA LUTTE « PHILOSOPHIQUE » EN PROVINCE

LES JEUX FLORAUX DE TOULOUSE
(1752-1790)
(*Suite*) (1)

La Politique (*Suite*)

On l'a vu dans l'article précédent : jusqu'à 1762, les Jeux Floraux s'étaient montrés conservateurs en matière politique. Comme ils avaient été gagnés sur la question du « fanatisme », ils vont maintenant s'ouvrir à l'esprit de réforme et de liberté.

J'ai parlé ailleurs du discours de 1763 : « quel serait en France le plan d'études le plus avantageux ». Dû sans doute à la préoccupation générale des Parlements qui s'inquiétaient de remplacer dans les collèges les Jésuites expulsés (2), on se souvient peut-être que son auteur, le P. Navarre, réclamait surtout, à la place de ce que La Chalotais appelait une éducation de moines, une éducation civique (« qui me donnera de voir ces jours heureux où l'on pourra compter dans nos collèges autant de patriotes que de Français ? ») et que, dans le détail, il avait pris pour guide d'Alembert (3). Ajoutons que son principe général,

(1) Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse : 1918, pp. 135 et suiv.; 196 et suiv.; 265 et suiv.; 1919, pp. 266 et suiv.

(2) La Chalotais, *Essai d'éducation nationale*, ou *Plan d'études pour la jeunesse*, 1763 : « Les Cours souveraines se sont occupées, depuis un an, des moyens d'établir dans les Collèges, des Sujets capables d'instruire la jeunesse. C'est peu de détruire, si on ne songe à édifier », p. 1.
Combalusier : *Mémoire de l'Université sur les moyens de pourvoir à l'instruction de la jeunesse et de la perfectionner*, 1762.
A. Chaumeix, *Plan nouveau d'études*, 1762.

(3) *Encyclopédie*, t. III, mot : *Collège* (1763).

qui est celui de Duclos, n'est pas moins celui de Montesquieu : « O Français ! je vais vous frayer la meilleure voie pour former votre esprit selon votre génie national et votre cœur selon le caractère de vos mœurs ». Et le même orateur qui, l'année précédente, protestait contre les innovations sociales et politiques, avait pris pour devise : *Et renovabis faciem Galliae*. Il est vrai d'ailleurs qu'il ne croyait demander qu'une révolution pédagogique et qu'il la demandait pour attacher plus fortement que jamais les citoyens à la constitution française « selon Bossuet » :

« Instituteurs..., un Roi, une Loi, un Tribunal en France, voilà le tableau digne de toute admiration, que vous devez offrir sans cesse aux yeux de la Jeunesse Française; un Roi qui meut à l'instant tous les ressorts de l'Etat; une Loi qui est la volonté souveraine et toujours juste du Prince; un Tribunal auguste où cette volonté s'exécute et où le Roi et la Loi forment un tout inséparable. Quelle grandeur, quelle simplicité dans ce chef-d'œuvre de politique qui a tant de droits de prétendre à l'immortalité ! »

Mais établir une éducation civique, instruire les enfants des mœurs, des lois, des libertés et des intérêts de la nation, en faire des « patriotes » éclairés, c'était donner l'idée d'introduire dans la vie de l'Etat un élément nouveau et redoutable, l'opinion publique, substituer à la politique « paternelle » la politique des lumières, à un peuple de sujets « un peuple de politiques ».

Bossuet qui « n'imaginait pas le Prince un livre à la main », avait cependant insisté sur la nécessité où il est de connaître les affaires et les hommes non seulement par lui-même et les ministres mais « en écoutant les particuliers et, à plus forte raison, le peuple qui lui porte avec respect ses justes plaintes par les voies légitimes ». De plus, « un prince habile donne ordre que le peuple soit bien instruit des lois, car il les doit pratiquer » (4).

Fénelon, lui, avait parlé d'un « roi philosophe », et enseigné que « ce n'est pas assez de gouverner de bons sujets dans une nation; il est nécessaire d'en former de nouveaux » (5). Même, d'Alembert rapporte qu'il écrivait à un prince : « Favorisez les progrès des lumières dans vos Etats. Plus une nation est éclairée, plus elle sent que son véritable intérêt est d'obéir à des

(4) BOSSUET, *Politique...*, V, I, 8; VI, II, 5-6; V, I, 9 et 18.
(5) FÉNELON, *Télémaque*, XVII.

lois justes et sages et plus elle vit tranquille et fidèle à l'abri de ces lois » (6).

Ce ne sont là que des indications auprès du XVIII[e] siècle qui devait exalter les bienfaits de la diffusion des lumières où il voyait le principe de tout progrès et de toute félicité. Il est vrai que Voltaire songe moins à éclairer les princes et les peuples sur la politique générale que sur « le fanatisme »; et l'abbé de Saint-Pierre exclut le Tiers-Etat de son *Académie politique*. Mais l'abbé de Mably, encore despotiste, avait en 1740 établi l'utilité des lumières tant pour les citoyens que pour le Prince (7). Montesquieu avait écrit dans la Préface de l'*Esprit des Lois* :

« Il n'est pas indifférent [entendez : il est nécessaire] que le peuple soit éclairé. Les préjugés des magistrats ont commencé par être les préjugés de la nation ».

Les Economistes ne parlaient pas autrement et par exemple dans la Maxime II de Quesnay (8). Ne venait-on pas aussi de lire dans le *Contrat social* (1762) que le peuple, devant être l'auteur des lois, les lumières sont également nécessaires à ses guides et à lui-même et que l'opinion, « la plus importante de toutes les lois, fait la véritable constitution de l'Etat, est l'inébranlable clef de voûte » des gouvernements ? (9).

Tous enfin, quel que soit leur objet particulier, ont recours à l'opinion publique et la préconisent. On se répétait un mot de Quesnay. « Comme dans le salon de Madame de Pompadour, un homme en place, voyant combien les démêlés du clergé et du Parlement fatiguaient le roi, proposait des moyens violents et disait : C'est la hallebarde qui mène un royaume; — Et qui

(6) D'ALEMBERT, *Eloge de Fénelon*, 25 août 1774.

(7) MABLY, *Parallèle des Romains et des Français* (1740), préface. — C'est le premier ouvrage de Mably. Il s'y montrait partisan de la monarchie « paternelle », supérieure aux lois qu'aucune barrière légale ne sépare du despotisme et qui est le meilleur des gouvernements. Il y vantait les bienfaits des arts et du luxe, mercantiliste comme Melon, dont il cite l'*Essai philosophique sur le commerce*. Et l'idée fondamentale du livre était le progrès nécessaire des sociétés sans regrès possible. Mais de 1740 à 1748, date de son *Droit public de l'Europe fondé sur les traités*, il change totalement d'avis et, rejetant l'idée de progrès, il croit que la société moderne peut revenir à l'idéal antique, et fonde sa Politique sur la morale, combat le luxe et de monarchiste mercantiliste devient démocrate et communiste.

(8) QUESNAY, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758).

(9) J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social* (1762), II, VI; II, XII; III, XV.

est-ce qui mène la hallebarde, Monsieur ? répliqua Quesnay. On attendait, il développa sa pensée : c'est l'opinion; c'est donc sur l'opinion qu'il faut travailler, ajouta-t-il ».

A cet égard, les Parlements faisaient comme les Philosophes. Personne, non pas même la Sorbonne, n'était plus ennemi que les Magistrats de la liberté d'opinion. Mais leurs remontrances y recouraient sans cesse et, par là, ils étendaient, fortifiaient, justifiaient son intervention et son pouvoir. Au reste, elle ne se montrait pas ingrate : Si, mal vus des Philosophes, du Gouvernement et du clergé, les Parlementaires eurent finalement la victoire, ils le doivent bien aux « lumières », à l'opinion.

C'est donc une des matières les plus actuelles et les plus graves du temps que les Jeux Floraux proposaient en 1764 aux orateurs académiques, en leur offrant de « *déterminer de quel avantage il est pour un Etat d'être éclairé sur les objets de sa politique* ».

Deux années de suite, l'Académie avait dû refuser les travaux qu'on lui présentait sur cette question, à cause de la hardiesse de leur langage à propos du gouvernement. Mais elle avait accepté en 1765 une ode inspirée par ce sujet : *Le citoyen*. Le poète y condamne ceux qui se désintéressent des affaires publiques par dégoût des mœurs présentes, ou pour s'adonner aux plaisirs ou pour cultiver les arts « infructueux » : il faut imiter les Sully et les Colbert, plutôt que « faire revivre Sophocle ou Cicéron »; idée qui devait être reprise en 1768 par une nouvelle ode, portant le même titre :

> Connais du citoyen le mâle caractère.
> Dans un lâche repos tremble d'être endormi.
> Nous nous devons au monde et l'homme solitaire
> N'est homme qu'à demi.

Cette dernière seulement est dédiée à Thomas, mais l'une et l'autre s'inspirent de lui, de son *ode à Hérault de Séchelles* (1756) et surtout de son *ode sur les devoirs de la société* (1762).

Les mainteneurs proposèrent une troisième fois le sujet de 1764, si grande en jugeaient-ils l'importance; et ils purent enfin recevoir deux discours, l'un de l'abbé Labat de Mourlens, l'autre d'Espic, avocat au Parlement (1767).

L'abbé de Mourlens emprunte son épigraphe à l'*Esprit des*

lois (10). Espic, il est vrai, prend pour devise : *Erudimini qui judicatis terram*, parole qui ouvre le livre V de la Politique de Bossuet : « Le gouvernement est un ouvrage de raison et d'intelligence »; et il écrit d'abord de Montesquieu : « Je suis aussi éloigné de combattre ses principes que de les admettre sans restriction; mais c'est ensuite un hymne enthousiaste :

« Quels monuments la reconnaissance publique ne doit-elle pas à ce Magistrat célèbre qui a consacré ses plus belles années à découvrir l'esprit des divers Gouvernements ! Philosophe, Historien, Législateur, il a réuni le génie profond d'Aristote, avec le génie lumineux de Platon; le burin mâle de Tacite avec le pinceau brillant de Tite-Live; le coup d'œil de Lycurgue avec le coup d'œil juste de Numa; et rassemblant l'immensité de ses connaissances, il a établi des principes fixes, qui, tels que des phares brillants, éclaireront à jamais notre route sur le vaste Océan de la Politique; Ecrivain immortel, Citoyen bienfaisant, l'envie et l'ignorance s'efforcent, en vain, d'abattre vos statues; le sage vous dresse des autels, dont le nombre se multipliera à mesure que les lumières s'étendront dans l'Univers ».

Le lecteur pourra voir par les notes que bien d'autres politiques, anciens et modernes, ont pu inspirer les deux orateurs (11). Ils ont raison cependant de ne se réclamer que de Montesquieu. Sur les diverses formes de gouvernements, leur origine, leur nature et leurs ressorts et que leur corruption commence toujours par celle de leurs principes; sur l'excellence idéale des Républiques, la supériorité pratique des Monarchies et la hideur du despotisme, c'est, en effet, *l'Esprit des lois* qu'ils reprennent tous deux (12). Et les autres écrivains leur ont parfois beaucoup servi pour les détails ou pour les développements particuliers; cependant l'inspiration générale est bien celle de Montesquieu, du théoricien de la liberté politique qui avait décrit au livre XI de l'*Esprit des Lois*, la Constitution anglaise, mais l'avait fait, les yeux fixés sur la constitution française. De

(10) « La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes » (*Esp. des Lois*, liv. VIII, chap. I).

(11) Voici d'abord les sources indiquées en note par les auteurs eux-mêmes : 1° *Discours de Mourlens* : Montesquieu; Deslandes; *Encyclopédie* (mot : Suisses); Mably (*Observ. sur les Grecs*); Frédéric II (*Anti-Machiavel*); Chardin; Voltaire (*Hist. de Charles XII*); Pufendorf; Grotius; Plutarque (*Marius; Pompée; Romulus; Traité qu'il est requis qu'un peuple soit instruit*); Aristote (*Politique*); Salluste (chez Végèce, I, 9). — 2° *Discours d'Espic* : Montesquieu; d'Aguesseau; Plutarque (Lycurgue); Aristote (*Polit.*, lib. I).

Mais bien d'autres rapprochements sont possibles. Nous en indiquerons quelques-uns, non pas toujours sans hésitation.

(12) Mourlens a largement recours aussi aux *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*.

toutes les constitutions du temps celle-ci, en effet, garantissait le mieux la liberté et il était facile d'en faire le modèle des constitutions libres en achevant par exemple et tout d'abord d'établir l'indépendance des Parlements ou pouvoir judiciaire à l'égard du pouvoir exécutif et du peuple.

Espic ne croit pas qu'il faille « laisser au peuple assez de puissance pour s'opposer à l'établissement des lois » (13), mais il est nécessaire « de lui laisser assez de lumières pour connaître la sagesse ou les défauts des lois établies ». La conservation et la restauration de l'Etat exigent que le corps de la nation et non pas seulement ses chefs soit éclairé.

Quel Monarque en effet pourrait-il, à lui seul, connaître le nombre infini des combinaisons et des opérations d'une constitution politique ? (14). Aura-t-il recours à un conseil composé des principaux seigneurs de la cour (15) ? Leur esprit de flatterie et leur orgueil tyrannique risquent d'accabler l'humble citoyen qu'ils méprisent (16). Au reste, ils sont trop habitués à passer leur vie dans la mollesse pour sacrifier leurs plaisirs à connaître et à diriger un grand Empire (17). C'est dans le peuple, et à l'ombre de la médiocrité, que la Nature enfante les hommes de génie et de vertu » et la diffusion des lumières peut seule les révéler au prince. Sans elle ces hommes supérieurs,

« nés pour le bonheur et l'ornement de leur patrie, périssent comme les plus stupides, sans laisser aucune trace de leur existence (18). O, combien d'Artisans ont langui dans leur atelier ! Combien de Laboureurs ont expiré sous le chaume ! Combien de Philosophes se sont consumés dans la poussière d'une école ! que la nature destinait, peut-être, à s'asseoir sur le degré du Trône, à agrandir les Empires ou à les arrêter sur le penchant de leur ruine. Si leur jeunesse eût été invitée à s'occuper des intérêts de l'Etat, avec quelle avidité leur âme se serait élancée dans cette noble carrière ! Ils auraient envisagé la politique sous toutes ses faces, ils auraient pénétré dans la profondeur de ses abîmes, ils auraient débrouillé le chaos de ses mystères: leur nom serait sorti de l'obscurité avec la rapidité de l'éclair qui perce une nuée ténébreuse; et tel serait devenu un grand homme d'Etat, qui n'a été qu'un citoyen ignoré ! »

Aussi bien, introduits au *Conseil des Seigneurs* ils auraient gagné au Roi la confiance du peuple (18) et l'auraient défendu

(13) Cf. Ramsay, *Gouvernement civil*, ch. XV. — *Esprit des Lois*, III, V. — J.-J. Rousseau, *Œuvres* (éd. Hachette) : *Contrat social*, p. 326.
(14) Bossuet, *Politique*, V, I, 1. — Ramsay, *Gouvernement civil*, ch. XV.
(15) Cf. Abbé de Saint-Pierre, *Polysynodie*.
(16) Cf. Ramsay, *Gouvernement civil*, ch. XV.
(17) Cf. *Esprit des Lois*, III, V; II, IV.
(18) Cf. *Télémaque*, XVIII (Œuvres, éd. Lebel, t. XX, p. 499). *Contrat social*, III, VI.
(18) Mercier de La Rivière, *L'ordre*, etc., ch. XII.

contre la fierté des grands, comme leur propre condition les aurait eux-mêmes tenus dans la dépendance du Trône. Grand principe de politique que le Souverain doit élever de temps en temps des hommes du vulgaire aux plus éminentes dignités !

Pour conserver les États, il faut aussi cultiver dans la Nation les vertus qui en sont le principe, la vertu dans les démocraties, l'honneur dans les Monarchies, la crainte dans les pays despotiques. Il faut enfin diriger leur politique vers leurs objets particuliers, vers le commerce à Carthage, la guerre à Sparte, les lettres à Athènes (19). Aussi ne favorisera-t-on jamais assez la liberté de la presse. Grâce à elle,

« L'âme s'élève, l'enthousiasme patriotique s'allume, l'émulation seconde le génie, une foule d'écrits lumineux paraissent qui tendent à encourager l'agriculture, à ennoblir le commerce, à rallumer l'ardeur militaire, à favoriser la population... Cette liberté d'exposer ses pensées est véritablement l'esprit conservateur des Empires ».

Plus évidente encore est la nécessité des lumières dans le corps national, s'il s'agit de restaurer l'État. Certes, il ne faut jamais toucher aux lois fondamentales, « lois saintes, lois respectables, lois éternelles ». Mais les lois politiques dépendent des circonstances; elles peuvent devenir nuisibles ou inutiles. Il faut les abroger et en apporter de nouvelles (20). Quelle inquiétude alors ou quelle résistance dans un peuple qui, timide et « pénétré d'une vénération stupide pour les coutumes anciennes, les regarde comme un talisman » et que toute innovation « ne trouble pas moins qu'une conquête » ! De même, s'il s'agit d'extirper un abus, fût-il le plus criant; « de quel œil un Peuple sans prévoyance verra-t-il tomber la tête d'un parent, d'un protecteur, d'un complice, ou s'enlever des prérogatives dont il jouissait » ? — Mais quand il faut déclarer la guerre ou établir des impôts, de quelle utilité ne serait-ce pas d'en expliquer au peuple les raisons ? (21).

« Combien cette condescendance n'arrêterait-elle pas de clameurs ?... Quel citoyen hésiterait à sacrifier le fruit de ses peines et de ses sueurs, s'il comprenait que ce sacrifice est nécessaire pour sauver son honneur, sa patrie et son roi ? »

---

(19) Cf. *Esprit des lois*, XI, XI; V, VI; IV; V; XI, V. — *Contrat social* (éd. Hachette), pp. 326, 335.

(20) Cf. LOCKE.

(21) Cf. Abbé de SAINT-PIERRE, *Ouvrages politiques*, t. X : VI *Raisons pour publier les motifs des lois* (1735). — J.-J. ROUSSEAU, *Econ. politique*, où il renvoie à Platon (*Œuvres*, éd. Hachette, t. III, p. 284).

Il était bon ce discours, d'idées sages et hardies. En particulier, Voltaire en aurait loué, comme il le fit pour Turgot, l'idée de ces préambules explicatifs aux édits royaux qui firent la beauté et la popularité des grandes ordonnances de Louis XVI. Et l'orateur n'avait pas eu moins qu'un autre de grandiloquence, d'enthousiasme et de sensibilité. Cependant « il ne remplit pas les intentions » des Mainteneurs. Il n'avait, en effet, bien compris ni le sujet, ni pourquoi cette Académie de Parlementaires l'avait proposé.

Certes, il avait bien vu qu'il se rapportait au livre XI, ch. V, de l'*Esprit des Lois* : « De l'objet des Etats divers ». Toutefois, il s'en était tenu à leur objet commun « qui est de se maintenir ». Il parla sans doute de la spéciale nécessité des lumières pour « diriger la politique des Empires vers des objets particuliers ». Mais ce ne fut qu'un bref développement perdu au milieu du discours. Même, son aveuglement fut tel que, parmi les objets particuliers des Etats qu'énumérait Montesquieu, il s'avisa de choisir celui de Lacédémone : la guerre, et celui de Marseille ou de Carthage : le commerce, et laissa le principal, celui de la liberté politique dans les gouvernements modérés, celui-là justement pour lequel Montesquieu avait écrit son admirable livre XI, et qui, en France et particulièrement à Toulouse, était alors la passionnante actualité.

Car les Magistrats continuaient leur lutte contre le roi, toujour plus âpre, plus violente, plus téméraire. Sans mandat de la nation ni de l'histoire, ils s'efforçaient vraiment de mettre la couronne en tutelle. Louis XV, de son côté, recourait de plus en plus à la force, et, poussé par les ministres, il avait tenu à Paris le lit de justice du 2 mars 1766, la « séance de la flagellation » :

« Je ne souffrirai pas, avait-il dit, qu'il se forme, dans mon royaume, une association [la ligue des Parlements] qui ferait dégénérer en une confédération de résistance le lien naturel des mêmes devoirs et obligations... Les magistrats sont mes officiers. C'est en ma personne seule que réside la puissance souveraine; c'est de moi seul que les Cours tiennent leur existence et leur autorité. C'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif, sans dépendance et sans partage. »

Si, dans cette crise aiguë, les Magistrats avaient pour eux une grande partie de la nation, ils avaient aussi de redoutables adversaires. Les évêques encourageaient le roi; Voltaire et les phi-

losophes condamnaient toujours l'usurpation des robins; les Grands voulaient la destruction des Parlements; les amis du pouvoir les accusaient de rébellion ouverte; et l'on sentait que tout se préparait pour le renvoi de Choiseul et une révolution judiciaire. Il n'était pas jusqu'à leurs partisans qui ne compromissent leur cause en propageant des idées libérales qui les faisaient passer pour des républicains et desquelles ils ne voulaient à aucun prix. C'était une question de vie ou de mort. Allaient-ils succomber ?

La lutte était encore plus vive à Toulouse. En 1763, les Magistrats ayant refusé d'enregistrer certains édits bursaux, le maréchal de Berwick, duc de Fitz-James, avait été chargé de les contraindre à l'obéissance. A la suite de séances vraiment révolutionnaires, Berwick exila le Parlement et mis la ville en état de siège. Ce fut un cri général et les femmes des Parlementaires vinrent insulter le maréchal au château de Montblanc. Le roi céda. Aussitôt, le Parlement encouragé fait au Roi des remontrances sur ces abus de pouvoir, décrète Berwick d'arrestation et parle de se constituer en cours des pairs pour le juger. Bien en fut à l'illustre soldat, lorsqu'il sortit de Toulouse, d'avoir des troupes autour de lui (1764). L'affaire avait eu beaucoup de retentissement. Les pairs s'indignèrent et le Parlement de Paris, tout en défendant celui de Toulouse, cassa ses arrêts contre le gouverneur. Mais les Magistrats toulousains ne désarmèrent pas. Ils eurent l'audace d'envoyer à Versailles une délégation pour protester; ils renouvelèrent leurs arrêts; et s'acharnant contre leur Premier Président de Bastard qui avait soutenu la prérogative royale, ils obtinrent sa destitution (1767).

Révolte, comme les politiques « de la hallebarde » les en accusaient ? Républicains, comme disait Louis XV ? Nullement. Au contraire ils donnaient l'exemple de la véritable obéissance, l'obéissance de Magistrats qui ont la charge de faire respecter les lois et de sauver ainsi la constitution historique de la France où « la liberté civile du peuple, les prérogatives de la noblesse et du clergé, la puissance des rois avaient été dans un tel concert » (22) que pas une constitution, pas même celle de l'Angleterre, n'assure mieux la liberté. Or, dans un pays où règne

(22) *Esprit des Lois*, XI, VIII.

moins la liberté que « l'esprit de liberté » (23), où, par la suppression en fait des Etats généraux et l'abaissement de la noblesse et du clergé, le pouvoir royal est devenu absolument indépendant, comment arrêter la marche du gouvernement vers le despotisme, sinon en achevant de donner au pouvoir judiciaire son indépendance et en le fortifiant de toute la puissance d'une opinion éclairée qui, certes, n'a pas à faire les lois, mais qui s'y intéresse et se préoccupe de sa liberté, « des objets de sa politique » ? C'était du moins la pensée des Parlementaires des Jeux Floraux et ce fut aussi le discours de l'abbé de Mourlens.

Il débute par une déclamation contre le despotisme, pour lequel les Français ne sauraient avoir que de la haine.

« Je suis Français et je parle à des Français : ma plume, guidée par l'amour de l'humanité, se refuse à tracer la plus légère idée d'un gouvernement qui l'avilit. Vu de loin, le fer du despote inspire trop d'indignation; lorsqu'il menace de près, il inspire trop de crainte... Je ne sais ni approfondir ni craindre le despotisme, je ne sais que le détester ».

Au contraire, le gouvernement républicain « est l'objet des vœux du Sage » et l'on ne saurait en parler « sans une douce émotion et le transport que l'amour de la vertu doit inspirer à toute âme honnête ». Et ce sont les lumières qui dans un cœur républicain exaltent l'amour de la justice à l'aspect de la tyrannie et l'amour de la patrie contre les hordes étrangères, comme elles leur donnent l'esprit de modération dans la victoire ou la liberté. Montesquieu l'a bien dit dans ses *Considérations* : c'est « l'art sublime de la Politique » étendu à tous les citoyens qui a fait la grandeur de Rome, de même que sa décadence se mesure à la décadence des lumières chez les citoyens sur leurs propres intérêts. Quelle différence de ce « Peuple de politiques » avec nos monarchies !

« Dans nos monarchies où nos citoyens n'ayant aucune influence sur le Gouvernement ne peuvent se distinguer que dans la carrière des arts agréables, les matières politiques sont regardées comme indifférentes ou n'intéressant que faiblement. Un Artiste efféminé, un chanteur, un Histrion, une opinion nouvelle sur un art d'agrément, fixent l'attention publique, divisent la Nation en plusieurs ligues frivoles et c'est là tout l'objet de l'effervescence qui peut s'exciter dans les âmes » (24).

Mais enfin les Républiques ne sont possibles que dans les

(23) *Esprit des Lois*, XI, VIII.
(24) Cf. *Esprit des Lois*, II, II.

petits Etats; elles sont trop sujettes aux révolutions; elles sont plus parfaites que ne le comporte la nature humaine (25); et « un Français trahirait sa Patrie dont les paroles tendraient à prévenir ses concitoyens contre le gouvernement monarchique ». Il ne faut donc pas combattre la Monarchie, il faut seulement travailler « à la rendre le plus conforme possible aux constitutions républicaines » (26), à combattre tout ce qui chez elle l'amènerait au despotisme. Telle est l'œuvre des lumières. Non assurément qu'il s'agisse d'abaisser ou d'amoindrir l'autorité royale :

« Je sais que les Rois sont établis de Dieu pour embellir de l'éclat de leur diadème le théâtre de l'Univers; qu'il est des occasions où ils peuvent retracer aux Peuples quelque ombre légère de la magnificence du Monarque suprême qui règne dans les Cieux; mais qu'au milieu de la pompe qui les environne et des forces auxquelles ils commandent, ils ne se croient pas d'une nature supérieure à celle de leurs Sujets; qu'ils sachent qu'ils ne sont grands que parce que ceux qui leur obéissent leur sont égaux ! » (27).

Non, il ne s'agit pas d'indépendance, il s'agit de la liberté qui est le droit de faire tout ce que les lois permettent (28). Il ne s'agit pas de corps intermédiaires indépendants, il s'agit d'éclairer l'opinion, ce pouvoir auquel les peuples, les rois, les despotes même sont soumis et que dirigent les hommes de génie, « les seuls vrais arbitres du monde » (29).

Les lumières empêchent le Prince de croire qu'il est Dieu ou que « s'il est hommes, ses sujets sont des bêtes » (30); et il n'écoute pas les courtisans qui lui enseignent que les Nations ont été faites pour son plaisir. Il apprend au contraire que c'est lui qui a été fait pour la Nation. Il se rapproche donc de ses sujets, plus soucieux de leur bonheur que de sa puissance; et il trouve plus de gloire à être obéi d'hommes libres que de vils esclaves. En faisant respecter « la dignité humaine », les lumières font cesser « l'injuste inégalité qui avilit les uns, livre

(25) Cf. *Contrat social*, III, IV.
(26) Cf. *Contrat social*, II, VI. — D'ALEMBERT, *Eléments de philosophie*, IX (1759). — *Esprit des Lois*, II, III.
(27) Cf. Frédéric II, *Anti-Machiavel*.
(28) *Esprit des Lois* XI, V.
(29) Cf. d'*Alembert*, *Eloge de Montesquieu* (*Œuvres*, VI, 270-271. — THOMAS, *Eloge de Descartes* (*Œuvres*, III, pp. 330 sq.).
(30) Cf. *Contrat social*, I, II.

les autres au délire de l'orgueil et cause le malheur de tous. Par là obtiennent-elles que le roi s'écarte du despotisme (31).

Les lumières rendent aussi « plus ferme la subordination nécessaire au bien public ». Un « peuple abruti ne voit dans sa sujétion que sa séjétion même » (32) et il insulte le roi dès qu'il s'aperçoit qu'il n'est pas un Dieu tout-puissant (33). « Un peuple éclairé voit dans son obéissance le plus bel usage de sa liberté. Il veut et il doit vouloir obéir » (34). D'autre part, elles intéressent les sujets à tout ce qui regarde le gouvernement; « et le leur faisant envisager comme l'instrument de leur malheur ou de leur félicité (35), elles les rendent ardents à conserver ses principes constitutifs ». Ils comprennent que, dans un Etat monarchique, ils ne peuvent être heureux qu'en s'occupant de leur bonheur :

« Ecoutez, ô Nations, et sachez que si quelquefois Dieu favorise des Tyrans qui font gémir des milliers d'hommes sous les chaînes de l'esclavage, c'est pour punir ceux-ci de ce qu'obstinés dans leur ignorance, ils ferment l'oreille à la voix de la raison, organe respectable de ses volontés sacrées par lequel il ne cesse de leur dire qu'ils ont le droit de respirer l'air salutaire de la liberté ».

Alors, si le Monarque, emporté par ses passions ou aveuglé par de vils flatteurs, s'efforce d'affaiblir la Nation, en faisant naître tous les jours mille occasions qui la portent à combattre elle-même contre elle-même, afin de l'enchaîner lorsqu'épuisée elle ne peut ni écarter ni rompre les fers dont il l'accable, alors, aussitôt avertis, les citoyens se rassemblent sous l'étendard de la cause commune. Ils sont assez sages pour s'y regarder comme les protecteurs les uns des autres, persuadés que les efforts du despotisme sont si puissants que pour leur résister, il ne faut pas moins que la masse entière de la Nation.

« S'il était dans l'Univers un Etat monarchique, où la Noblesse désirât l'avilissement des Magistrats et les Magistrats, celui de la Noblesse, où la Magistrature divisée d'avec elle-même ne fut qu'un assemblage de Tribunaux qui, aigris par la rivalité et ne partant pas d'un principe commun, ne s'occupassent qu'à se détruire mutuellement; où des querelles de reli-

(31) Cf. *Télémaque*, II (Œuvres, Lebel, p. 40). — *Esprit des lois*, XII, XXVII; III, X, VIII.
(32) Cf. *Contrat social*, I, II.
(33) Cf. *Télémaque*, II (*Œuvres*, Lebel, p. 266).
(34) Cf. *Contrat social*, I, III; II, VII.
(35) Cf. MABLY, *Parallèle...*, préface.

gion partageassent les particuliers en plusieurs classes ennemies les unes des autres; où le peuple, trop facile à recevoir les impressions de ces différents partis, méconnût les vrais protecteurs de sa liberté : un pareil Etat aurait beau être l'asile des Sciences et des Arts, il ne serait pas celui des lumières politiques, leur absence enhardirait le despotisme : il s'appesantirait sur les citoyens, à moins qu'ils ne trouvassent dans le cœur même de leur Prince un asile contre l'esclavage ».

Non, les Parlements ne sont pas rebelles. Leur résistance n'est que devoir et vertu de bons citoyens. S'ils résistent à l'arbitraire, c'est pour sauver le pays; s'ils remontrent au roi, c'est pour mieux lui obéir (36).

Eclairer l'opinion pour donner aux sujets l'horreur du despotisme en leur peignant par contraste les beautés de la vertu républicaine; éclairer l'opinion pour faire comprendre au peuple que la résistance à l'arbitraire n'est pas une révolte mais un devoir; éclairer l'opinion pour convaincre les citoyens que, dans cette résistance, on doit ne faire qu'un avec les Parlements; voilà, en 1767, comment on éclaire l'Etat français sur les objets de sa politique; voilà ce qu'il fallait savoir dire, « sans s'écarter, comme on l'avait fait les années précédentes, de la sagesse des statuts de l'Académie par rapport au gouvernement »; et voilà ce qu'avait dit ou fait entendre l'abbé de Mourlens. C'est lui qui avait compris, c'est lui qui méritait d'être couronné.

On n'en jugea pas autrement à Paris où, publié l'année suivante, son discours fut reçu avec faveur, s'il faut en croire le *Journal de Trévoux*, alors aux mains de l'abbé Aubert :

« La délicatesse du sujet, la difficulté de le traiter, la manière dont l'auteur l'a envisagé, la force du raisonnement qui y règne, surtout dans la seconde partie, le style dont il est écrit, mériteraient les couronnes de l'Académie de Toulouse. M. l'abbé de Mourlens était environné d'écueils; il les a évités avec une adresse qu'il a trouvée dans sa manière même de penser et dans une âme forte et vraiment patriotique... Les suffrages que le public accorde à ce discours justifient bien le suffrage de l'Académie » (37).

L'année suivante (1768), peut-être inspirés par l'exemple de l'Académie française qui, en 1756 et en 1760 avait applaudi Thomas et ses *Eloges* d'un soldat et d'un magistrat, Maurice de Saxe et d'Aguesseau; mais plus probablement désireux d'en appeler à l'opinion publique contre les menaces dont les Parle-

(36) Cf. *Esprit des lois*, V, x.
(37) *Journal de Trévoux*, juillet 1768, pp. 159-161.

ments étaient de plus en plus l'objet, les Mainteneurs insérèrent au *Recueil* deux discours sur ce sujet : « Le Magistrat n'est pas moins nécessaire à l'Etat que l'homme de guerre », l'un anonyme, l'autre de l'abbé de Mourlens qui eût encore le prix.

Selon Voltaire, le prétendu droit d'enregistrement et de remontrances est une pure usurpation. En tant que limitation du pouvoir royal, il faut supprimer les Parlements et leur substituer un corps judiciaire entièrement dans la main du roi. Pour empêcher la tyrannie, il suffit des lumières, d'un prince philosophe entouré de philosophes.

Telle n'était pas la doctrine commune. Bien que gêné par l'attitude de Louis XIV envers les Parlements, Bossuet avait écrit : « qu'il soit permis au peuple oppressé de recourir en prince par ses magistrats et par les voies légitimes ». Sans doute, ajoutait-il, il faut que « ce soit toujours avec respect : faire dépendre sa fidélité de la grâce demandée c'est un commencement de mutinerie » (38). Le Parlement n'est ni un corps intermédiaire, ni un corps indépendant, il ne s'impose pas au roi; mais enfin il est entre le peuple et le prince « une voie légitime ».

Plus explicite et plus libérale la politique de Fénelon. « Deux extrémités affreuses », enseignait-il à Jacques III, menacent également les Etats, le despotisme des Souverains et le despotisme de la multitude. C'est l'effet naturel des passions. « Triste état de la nature humaine ! Ses souverains, jaloux de leur autorité, veulent toujours l'étendre; les peuples, passionnés pour leur liberté, veulent toujours l'augmenter ». Le bon gouvernement consiste dans « un juste milieu, une liberté modérée par la seule autorité des lois ». Pour contenir à la fois le Monarque et les sujets, il faut un corps intermédiaire, subordonné sans doute, qui ne peut rien sans le roi, mais nécessaire, sans lequel le prince ne peut rien : tel le Parlement, le « Sénat » anglais.

« Considérez, disait-il, quels sont les avantages que vous pouvez tirer de la forme du gouvernement de votre pays, et des égards que vous devez avoir pour votre Sénat. Ce tribunal ne peut rien sans vous; n'êtes-vous pas assez puissant ? Vous ne pouvez rien sans lui, n'êtes-vous pas heureux d'être libre pour faire tout le bien que vous voudriez

(38) BOSSUET, *Politique...*, VI, II, 6.

et d'avoir les mains liées quand vous voudriez faire le mal ? Tout prince sage doit souhaiter de n'être que l'exécuteur des lois et d'avoir un Conseil suprême qui modère son autorité » (39).

Montesquieu et les Economistes suivent Fénelon. Montesquieu ne conçoit pas le gouvernement monarchique sans « un dépôt de lois » confié à un corps politique, qu'il ne nomme pas mais qui est le Parlement. Le Parlement « annonce les lois lorsqu'elles sont faites et les rappelle lorsqu'on les oublie ». Libre, il « remontre » au roi dont il empêche le despotisme et les erreurs; et c'est même lorsqu'il « remontre » qu'il est « le mieux obéissant ». D'un autre côté, ayant à un assez haut degré la confiance du peuple et ne voulant pas que le peuple prenne trop le dessus, il s'entremet dans les temps difficiles, éclaire les factieux et les ramène à l'obéissance ». Ni despotisme, ni révolutions, c'est le bienfait d'un Parlement subordonné, mais libre de fait sinon de droit par la vénalité des charges (40).

Le livre de Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* avait paru avec un très grand succès deux années auparavant (1767). Il exposait pour la première fois sans forme systématique les idées politiques de Physiocrates. Tout un chapitre y est consacré aux Magistrats. Ce n'est pas seulement l'impossibilité pour le Monarque de rendre seul la justice à une multitude d'hommes qui rend nécessaire une Magistrature, c'est surtout les lois.« Muettes » par elles-mêmes, il faut des hommes « dont les fonctions les fassent parler et agir ». Les Magistrats sont « les lois vivantes », par conséquent leurs dépositaires et leurs gardiens et, quand on les attaque, leurs défenseurs. Au reste, les Magistrats ne sont pas les seuls dépositaires et gardiens des lois, c'est aussi toute la nation, le gouvernant et les gouvernés, mais ils le sont « plus particulièrement ». Muettes et faites pour des hommes « dont la plupart seraient incapables de les reconnaître », elles ont besoin de Magistrats instruits qui soient leur signe. Comme enfin elles peuvent paraître ou même être injustes, elles doivent, en des Magistrats instruits et qui les servent *librement*, trouver leur preuve. Ainsi point de magistrats, point de lois.

Telle est donc l'importance de la Magistrature. Placés entre

(39) RAMSAY, *Histoire de la vie de Fénelon*, pp. 181-188.
(40) *Esprit des Lois*, II, IV; III, X; V, X-XI.

la puissance législative et les sujets, les Magistrats, comme les lois avec lesquelles « ils s'identifient », forment « le lien commun qui unit l'Etat gouverné à l'Etat gouvernant », et il faut dire d'eux tout ce qu'on dit des lois. Et tels sont leurs devoirs : « Puisqu'ils se sont chargés librement de faire observer les lois, ils ne peuvent les appliquer qu'après avoir reconnu l'évidence de leur justice »; et sous peine « de se rendre coupable envers le ciel et la terre, de cesser d'être des ministres de la justice pour devenir des ministres d'iniquité, ils ne doivent jamais prêter leur ministère à des lois évidemment injustes » (41).

Appuyées sur l'autorité des politiques, et, semblait-il, malgré Voltaire, sur l'histoire, illustrées d'ailleurs, comme nous l'avons vu, ou démontrées chaque jour par les faits, ces théories avaient pour elles, en général, l'opinion publique. Elles n'étaient pas une pure philosophie, ou les vivait. Aussi les orateurs des Jeux Floraux ne firent-ils à peu près que les célébrer.

D'après l'orateur anonyme, les Magistrats, « hommes divins et nécessaires aux hommes » (42), donnent au corps politique l'âme, le mouvement et la vie. Ils resserrent le nœud qui unit les peuples entre eux et avec leurs chefs. « La puissance législative est comme le cœur des Etats; la puissance exécutive en est comme le cerveau qui donne le mouvement à toutes les parties » (43).

Ils sauvent les Etats populaires de l'anarchie dont les menace le combat continuel entre la volonté générale et la volonté particulière (44). Ils les conservent en montrant aux citoyens la véritable vertu dans le respect et l'amour de leur loi propre (45). Ils les gardent de la violence extérieure en leur inspirant la sagesse (46).

Pour les Monarchies, leur étendue même exige des Magistrats. Vainement le Monarque voudrait-il à lui seul « en embrasser toutes les parties, en tenir et tendre tous les ressorts (47). Il doit « se faire représenter en tous lieux par des Magistrats sur-

(41) MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel*, etc., fin du ch. XII et ch. XIII.
(42) *Contrat social*, II, VI-VII. — (43) *Ib.*, III, XI. — (44) *Ib.*, I, VII. — (45) *Ib.*, I, VI, n. 1. — (46) *Ib.*, III, XV et n. 2. — (47) *Ib.*, II, IX. — (48) *Ib.*, III, VI.

veillants, organes de sa sagesse, Ministres de son autorité » (48). La législation ainsi coule sans cesse des chefs aux membres par les canaux directs et médiats de la magistrature » (49).

La Magistrature qui sauve les Etats de l'anarchie les sauve également du despotisme des Etats populaires qui courent à l'aristocratie ou à la tyrannie. Elle empêche les sujets de se considérer comme les dépositaires de la force publique et les particuliers de s'arroger la moindre partie de la législation et de la souveraineté qui doivent appartenir au corps entier de l'Etat (50).

De même, les Monarchies « vont se perdre dans le despotisme comme les fleuves vont se perdre dans la mer » (51). La Piété seule et la Justice peuvent les en préserver : La Piété qui apprend aux Rois que, régnant au nom de Dieu, ils doivent régner comme lui et le faire régner avec eux, sans toutefois empiéter sur l'Autel ni laisser l'Autel empiéter sur le Trône; la Justice qui se soumet les rois comme les peuples et qui est l'empire de la Divinité sous lequel doivent trembler les princes comme les sujets tremblent sous le leur (52). Or le Magistrat « placé entre le Trône et l'Autel, représente au Monarque, contient le Pontife » et, organe des lois muettes, permet à celles-ci de se faire obéir.

Un corps politique intermédiaire de magistrats, « canaux directs ou médiats de la législation », sauvegarde de la liberté contre l'anarchie et le despotisme, vrai centre de l'Etat, ce n'est, comme sur d'autres points, que l'idée de Montesquieu. Restait à la développer. L'orateur anonyme — on a pu le remarquer par les notes — le fait avec le *Contrat social* de Rousseau, alors dans toute sa nouveauté (1762).

Non que Rousseau ait parlé d'un pouvoir judiciaire. Il a oublié ce Tribunal où avant Montesquieu, Grotius et Locke avaient

(49) *Esprit des Lois*.
(50) *Contrat social*, III, I et X.
(51) *Contrat social*, qui cite l'*Esprit ds Lois*, VIII, XVII.
(52) C'est la division de Bossuet dans sa *Politique* : « Les devoirs particuliers de la royauté. Livre VII : De la religion; Livre VIII : De la justice. — Et ce sont pareillement ses idées sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat : « Le sacerdoce et l'empire sont deux puissances indépendantes mais unies » (*Politique*, VII, V, 12). De même, Fénelon et les Parlements. Mais on peut croire aussi que l'orateur anonyme a lu le *Contrat social*, III, VIII.

vu le centre de l'État. Il ne voit, lui, que le peuple souverain qui fait la loi et le gouvernement qui l'exécute. Mais ce gouvernement il l'appelle aussi « le Magistrat » ou le « corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance et chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique » (53); et s'il dit que « ce n'est point par les lois que l'Etat subsiste » (54), il veut que ce soit par le pouvoir législatif. Tout ce qu'il écrit du « Magistrat » ou de ce « corps intermédiaire » ou du « gouvernement » ou du « pouvoir législatif », l'orateur anonyme le dit du pouvoir judiciaire, du Parlement (55). Et voilà Rousseau, l'ennemi du Parlement et qui ne veut que des juges électifs et transitoires, utilisé par un apologiste du Parlement et de leur politique ! Son influence s'était déjà fait sentir aux Jeux Floraux, mais en passant et sur des points de détail. L'orateur anonyme de 1769 par son emploi perpétuel, encore qu'il ne le cite que deux fois, de ce qu'il appelle le *Pacte social*, fait entrer Jean-Jacques dans la politique florale, d'une manière, il est vrai à la fois infidèle et dérobée, mais qui est pour nous, le véritable intérêt de son discours.

Il intéressa moins les Mainteneurs. On a vu combien il s'étend sur les Etats populaires; il parle encore davantage, bien que nous n'en ayons rien dit, des Etats despotiques. Soudain, il s'aperçoit qu'il parle depuis longtemps : « Je me hâte, s'écrie-t-il, d'arriver au bout de ma carrière et de terminer ma course par les Etats monarchiques ». Parler à la hâte des Etats monarchiques ? C'était sacrifier l'actualité au lieu commun. Orateur maladroit,

> « Qui dit fort posément ce dont on n'a que faire
> Et court le grand galop quand il est à son fait ! »

Labat de Mourlens, lui, ne s'inquiète ni de l'anarchie qu'introduirait dans un Etat l'absence de la Magistrature, ni des Etats despotiques ni des Républiques. Il va droit au sujet et y reste. Pas de lois, pas de sociétés; et point de magistrats, point de lois : « la majesté qui environne les lois n'est que celle de

(53) *Contrat social*, III, I. — (54) *Ib.*, III, XI. — (55) L'orateur anonyme emprunte au *Contrat social* jusqu'à ses étymologies : « Rome naissante s'élevait par la force (Rome) et s'affermissait par la loi (Numa). Cf. *Contrat social*, IV, IV, n. 1.

leurs ministres. Abandonnées à elles-mêmes, elles ne peuvent rien en faveur des peuples; elles ne sont qu'une combinaison d'idées qui n'acquièrent une existence utile et réelle que dans la bouche du Magistrat. C'est pourquoi les Législateurs des Nations ont voulu que la Magistrature fut aussi sacrée que les Lois ».

Voilà qui n'est point « tracer des vérités stériles », mais démontrer que la Magistrature est le fondement de « tous les peuples éclairés », et particulièrement des monarchies, où le prince et les sujets, parce qu'ils sont hommes, tendent nécessairement le premier à confisquer la liberté, les autres à la reprendre (56).

A tort « quelques politiques modernes » ont prétendu que c'est au peuple à défendre ses prérogatives. Ils introduisent les révolutions violentes et précipitées. D'autre part, de simples conseillers ne suffisent pas. « Nous vivons dans un siècle où l'on a dit plus d'une fois à un grand Monarque qu'il ne serait jamais si puissant que lorsque ses peuples jouiraient d'une liberté légitime ». « Etablis pour être les hommes du peuple, seuls les Magistrats, et à cause de cette délégation, peuvent se faire entendre à la fois des sujets et du prince, maintenant ceux-là dans la subordination nécessaire, obligeant celui-ci à respecter « les droits » des peuples. Car les peuples n'ont pas seulement des devoirs, ils ont des droits et « il faut assez honorer les princes pour croire qu'ils ne les révoquent pas en doute ». Les Brisson et les Duranti sont morts pour garder les peuples dans l'obéissance légitime, et les peuples, habitués à les voir justes, le sont devenus eux-mêmes. De même, les Monarques « s'arrêtent et soumettent leur fierté naturelle aux plaintes et aux prières des Magistrats, surtout lorsque la Nation en devient l'écho ». Quelle erreur de les accuser de rébellion ou d'usurpation ! Ils ne font que remplir un mandat et leur devoir de sujets (57).

« Ici quelqu'un de ces hommes faits pour ramper sous le despotisme ou pour servir de ministres à la tyrannie, me dira peut-être que, chargés de l'ordre public, les arbitres des lois ne doivent pas porter leurs regards sur l'ordre politique, que leur unique fonction est de juger les sujets libres ou esclaves.

Eh ! lui répondrais-je, si vous aimez votre nation, pourquoi voulez-vous empêcher que des hommes justes la défendent Ses ennemis ne disent-ils pas qu'elle n'est jamais si bien enchaînée au pied du trône que lorsqu'elle est le plus accablée sous le joug ? N'est-elle pas, tous les jours, calomniée auprès de ses maîtres ?... Voulez-vous que les pères de

(56) RAMSAY, *Hist. de Fénelon*, p. 186. — *Esprit des Lois*, V, X-XI.
(57) *Esprit des Lois*, V, X.

la Patrie laissent prévaloir les infâmes maximes des Hobbes, des Grotius et des Machiavel sur celles des Titus et des Henri IV ? Trahiront-ils les intérêts des peuples qui reposent sur eux, les intérêts du Monarque qui leur ordonne de faire entendre la voix intrépide de la vérité et de la plainte, du moment que l'oppression commence et que l'autorité cesse de commander à des hommes libres ? Tout le temps qu'ils garderont le silence ils seront perfides ou les peuples seront heureux...

De tout ce que je viens de dire résulte ce grand principe qui devrait être éternellement gravé dans l'esprit des rois et des Magistrats : que ceux-ci ne seront jamais de plus sûrs garants de l'obéissance des peuples que lorsqu'ils en seront les plus zélés défenseurs.

Au reste, ce n'est pas seulement aux Magistrats de s'opposer au despotisme du Prince, mais à « tout homme digne du titre honorable de citoyen, à tout sujet vertueux qui aime son roi » (58).

Comme le magistrat défend la liberté publique et maintient la subordination nécessaire au bien général, il procure encore le bien de la patrie en y faisant fleurir les mœurs. Si, avec « le plus grand politique de notre siècle », on peut déterminer l'esprit général d'un peuple par le gouvernement qui le régit », que dirons-nous d'une nation dont les magistrats « droits et humains oublient leurs intérêts particuliers pour l'intérêt général », qui, au contraire des courtisans, se montrent « modérés et sensibles, protecteurs et pères de leurs concitoyens au milieu desquels ils vivent » ? Par là, ils « font fleurir les mœurs », et comme ils rendent la Nation tranquille à l'intérieur, ils la rendent redoutable aux Nations voisines. Quelle reconnaissance et quels honneurs la nation française ne doit-elle pas à ses Magistrats !

« Respectables Magistrats, j'ai été l'organe de la reconnaissance que vous doit ma nation. L'orateur romain mettait les arbitres des lois au-dessus des défenseurs de l'Etat; j'honore trop ceux dont la bravoure assure sa tranquillité et celle de nos fonctions, pour ne pas les regarder comme vos égaux. Qu'il soit placé dans le temple de la justice ou dans le Champ de Mars, le premier citoyen est toujours celui en qui l'amour du bien public est un sentiment plus énergique, plus approfondi... »

Mourlens reprenait ainsi les remontrances du Parlement de Toulouse et celles du Parlement de Paris, en date du 3 juillet 1759 :

« C'est le droit de la Nation que votre Parlement réclame [le respect des lois], droit tellement lié et identifié avec l'exécution de la loi, qu'on ne peut y porter la plus légère atteinte sans offenser la loi. C'est donc, Sire, le droit de la loi même. Le souverain, qui en est le protecteur, contracte l'obligation de la faire exécuter toutes les fois que les citoyens réclament la justice qui leur est due et les magistrats la sûreté de leur état et la liberté de leurs délibérations ».

(58) Cf. MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre*, etc., ch. XII.

Il allait même plus loin. Il oubliait ou ne voyait pas ce qu'il y avait d'esprit de caste et de mesquins ou égoïstes intérêts dans l'attitude des parlementaires. Combattant à la fois les théories absolutistes et républicaines et protestant contre les critiques de Voltaire et des philosophes, il soutenait les Magistrats qui déclaraient parler au nom du peuple et usurpant une part du pouvoir législatif, tentaient de réaliser en France, à leur profit, le principe de la séparation des pouvoirs. L'année précédente il avait justifié la résistance des Parlements et appelé l'opinion à leur secours; il exposait et justifiait maintenant leur politique. C'était l'apothéose de la Magistrature. Jamais discours avait-il mérité davantage le prix de l'éloquence ?

Les Mainteneurs parlementaires prirent goût à de pareilles fêtes. Ils proposèrent donc pour 1769 le sujet suivant dont ils empruntaient les termes à l'*Esprit des lois* (XIX, II) : « Combien pour les meilleures lois il est nécessaire que les esprits soient préparés ». Les candidats s'empressèrent et l'Académie reçut quatorze travaux. Mais elle n'en admit aucun et, sans s'expliquer à cet égard ni dans ses Registrse ni dans le *Recueil*, comme elle l'avait fait en 1766, elle mit au concours pour 1770 l'*Eloge de Duranti*. Nous avons fait l'histoire de cet Eloge qui, proposé peut-être pour une nouvelle apothéose de la Magistrature dans la personne d'un grand magistrat toulousain, tourna au triomphe de l'anti- « fanatisme ».

Cependant les Parlements avaient comblé la mesure. Choiseul tombait (24 décembre 1770) et c'était l'avènement du « tyran » Maupeou, Maupeou « d'âme aussi noire que le corps ». D'août 1771 au mois de novembre 1774, le Parlement de Toulouse subit le sort commun; il n'existe plus. On n'entendra plus de remontrances jusqu'à la mort de Louis XV : l'édit et lit de justice de décembre 1770 avaient proclamé le despotisme.

Après le Parlement, ce fut le tour des Jeux Floraux. Nous avons vu comment il leur fut enjoint de ne pas publier l'*Eloge* de Raymond VII et de retirer celui de Bayle (1772).

La même année, à l'occasion « des troubles qui agitèrent pendant un temps les cabinets de Versailles, de Londres et de Madrid » une ode de l'abbé Taverne, l'*Humanité*, « après avoir ins-

piré aux rois l'horreur de la guerre, après les avoir désabusés de la folie des conquêtes, osa leur proposer avec « le vertueux abbé de Saint-Pierre et l'éloquent J.-J. Rousseau, le projet le plus grand et le plus utile : assurer entre eux une paix éternelle par une confédération entre toutes les puissances de l'Europe ».

Mais cette ode — qui n'arriva jamais d'ailleurs à son adresse — était dédiée « *Aux souverains de l'Europe* ». On est beaucoup moins abondant sur la politique intérieure. Non pas cependant que l'on demeure insensible à la révolution de Maupeou. On couronne, en 1773 une *Ode à la louange d'Henri IV*, toute entière, il est vrai, dirigée contre les « conquérants implacables » mais dont le titre seul, à cette époque, est une satire. Une autre, de 1774, chante l'œuvre de Colbert, « Ministre citoyen d'un Roi digne de l'être », « émule de Sully » et qui voulant « le bonheur de la France » réprima « les publicains avides » et fit fleurir les arts, le commerce et l'industrie. Un poème de la même année, *Pierre le Grand*, représente le malheureux état de la Russie sous des princes « endormis sur le trône » qui abandonnaient le sceptre « à des mains étrangères » et le peuple « au sombre fanatisme d'un Pontife imbécile et de Prêtres forcenés parlant au nom d'un Dieu de paix ». Pierre s'est « entouré de sages ». Par des lois heureuses », il a « détruit les préjugés, enfants de l'ignorance », enseigné « des lois l'utile dépendance », et « surtout éloigné la Superstition ». Il a changé ses sujets : « il a fait des hommes ». Enfin, l'Académie proposa pour 1774 l'*Eloge* de Jacques Cujas, c'est-à-dire des lois.

Tout cela est plein sans doute de sous-entendus qui ne durent point passer inaperçus. Mais, parmi les parlementaires, membres des Jeux Floraux plusieurs et, à leur tête, Niquet, chancelier de l'Académie et Premier Président, sont les hommes de Maupeou. On a peur, on se tait; et c'est ce qu'exprime spirituellement un poète de 1773 en adressant une Epitre *Au Dieu du Silence*, qu'il supplie de « s'opposer à ses désirs brûlants » de combattre le lâche égoïsme et de dénoncer la misère des campagnes ruinées par le fisc. Il voudrait aussi, « défenseur de la cause publique », faire au nom de Fénelon et de Locke la guerre au despotisme :

« ..... Loin de moi les rêves de Platon;
J'emprunterai du sage Fénelon
L'aménité douce et philosophique,
Le scepticisme heureux de Cicéron;
De Locke enfin suivant toujours les traces
J'éclairerai par lui seul la raison...
Tyrans cruels, qui désolez la terre,
A votre tour connaissez les regrets :
Il faut enfin rendre guerre pour guerre.....
Fiers ennemis, pour vous réduire en poudre
C'est à ma voix que descendra la foudre... »

Inutiles fureurs ! Que pourrait le plus généreux des poètes à l'aspect d'une « hydre à trois têtes » où il reconnaît le despotisme avec ses tortures, l'égoïsme avec sa lâcheté, et le fanatisme dont « le fer est la réponse » ? Il faut se taire : « Monstres, vous l'emportez ! »...

Maupeou est un tyran, mais je ne le dis pas... Les Jeux Floraux s'en tinrent à cette prétermission. C'était spirituel, mais on attendait un peu plus de leurs « nobles athlètes » si intrépides avant et après le danger.

Pierre-Joseph Monbrun.

(A suivre)

NOTES ET CRITIQUES

Mgr Schoepfer, évêque de Tarbes et de Lourdes : *Lourdes pendant la guerre; Lettres pastorales.* F. Le Roux et Cie, Strasbourg; Berger-Levrault, Nancy-Paris; Lourdes, Bureaux et Magasins de la Grotte, 1921; un vol gr. in-8, VII-352 pages.

La dernière guerre a fait des ruines sans nombre et sans nom; elle a suscité des œuvres de tout genre qui ne se comptent pas et y a mis un caractère en quelque sorte ineffaçable. La guerre, comme toute chose, est faite pour obéir à Dieu, et son obéissance est absolue; elle brise, elle est sans pitié, et l'on dirait qu'elle va tout engloutir. Cependant Dieu lui dit : Pas plus loin; sa fureur tombe; et il ne reste, après tout, du sang répandu, des larmes versées, de toutes les désolations, de toutes les dévastations, que des sacrifices dont Dieu a mesuré le prix et qu'il ne saurait oublier, et dès lors, des promesses de vie et de résurrection. Du sein des ruines accumulées, des deuils et des menaces de mort que la paix laisse encore subsister, une voix s'élève pour dire à la conscience chrétienne la parole qui défie à jamais la fraude et la force : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde ». Telle est l'impression que nous avons recueillie de la lecture du beau et bon livre où Mgr l'Evêque de Tarbes et de Lourdes a réuni les Lettres pastorales adressées à ses diocésains au cours de la guerre. Mgr l'Evêque de Strasbourg écrit à son éminent collègue : « Votre œuvre est un document historique d'un puissant intérêt. C'est Lourdes pendant la guerre, et c'est la France, l'Eglise, vues de Lourdes au cours de ces années uniques ». La guerre, la France, l'Eglise « vues de Lourdes » : oui, c'est bien cela, et Lourdes est bien le véritable point de vue d'où il fallait considérer le drame qui s'est déroulé terrible, mystérieux, jusqu'à l'heure du dénouement préparé dans les conseils de la Providence, mais qu'elle a tenu caché longtemps, sans doute, pour qu'il fût

bien établi que c'est Dieu seul qui donne la victoire à qui il veut et quand il le veut, Lourdes ! le sol sacré sur lequel est posée l'échelle de Jacob le long de laquelle les anges montent et descendent, apportant à la reine du ciel les vœux de ceux qui savent d'où vient la force et la lumière, et rapportant à la terre les bienfaits de la « toute-puissance suppliante »; Lourdes, la forteresse inexpugnable de la France, parce qu'il a plu à Dieu d'y acclimater en quelque sorte le miracle, de faire du miracle comme un fruit de ce coin de terre de la France, Lourdes c'est le centre, le foyer d'où sont parties toutes les inspirations, toutes les résolutions et enfin, redisons le mot, tous les sacrifices que Dieu a bien voulu couronner du triomphe. Comment, à la lumière de nos croyances, ne pas aboutir à cette conclusion, s'il est vrai que c'est Dieu qui fait tout, et que ce que Dieu fait pour le bien et le salut des âmes et des peuples, il l'accomplit par les mains de la Sainte Vierge, à la prière de Marie ?

Voilà, pensons-nous, ce qui donne aux Lettres pastorales de Mgr l'Evêque de Tarbes et de Lourdes le caractère d' « un document historique ». Pour comprendre l'histoire des derniers événements qui ont changé la face du monde, il faut se placer au point de vue où nous ramène « *Lourdes pendant la guerre* ». Pour nous, que tant de miracles ont sauvés de tant de fautes; qui, toujours chancelants, nous trouvons toujours appuyés, et qui, après chacune de nos chutes, sommes replacés comme par une main maternelle sur la voie du salut; nous ne pouvons, malgré tous les périls qui nous menacent encore et toutes les faiblesses qui nous accablent, nous défendre d'espérer, parce que, dans la meilleure partie de nous-mêmes, nous nous sentons fidèles et confiants à Celle dont la prière peut tout et qu'enfin, Dieu ayant choisi Lourdes pour y faire resplendir la gloire de Marie, il semble nous dire par là que, pour faire son œuvre dans le monde, il veut bien avoir encore besoin de la France.

Mgr l'Evêque de Tarbes et de Lourdes est d'origine alsacienne : c'est dire que, s'il a observé les événements avec des yeux qui n'ont cessé de suivre le regard suppliant de la Vierge immaculée, il en a senti les émotions dans une âme blessée de toutes les douleurs de la piété filiale. Aussi a-t-il tenu à publier son livre à Strasbourg. « A elle seule, la couverture est un document et il fait époque ». Analyser ce livre, on le comprend, n'est pas possible; il faudrait reprendre chaque Lettre pastorale, et, pour en donner la substance, citer presque tout; le mérite de ces écrits, nés des circonstances, est principalement dans le son qu'ils rendent; on y retrouve à toutes les pages un écho sincère, des joies et des peines, des vœux et des espérances, enfin de tout ce qu'il y a de plus noble et de plus profond dans l'âme d'un peuple qui combat pour la justice et pour la liberté. Nous nous contenterons de rappeler ici simplement l'aperçu que Mgr Schœpfer présente lui-même de son œuvre au lecteur. « Le patriotisme, fortifié et transfiguré par son union avec la foi religieuse; l'indomptable volonté de lutter jusqu'à la mort pour son pays; l'incoercible con-

fiance dans ses destinées immortelles; le recours filial à la Providence; l'appel à la toute-puissante protection de la Vierge Marie auprès de Dieu : ce sont des leçons puisées directement aux sources de l'Evangile, et, si elles semblent, avec raison, plus opportunes maintenant que jamais, c'est qu'elles ont reçu de l'histoire de ces dernières années le plus éloquent, le plus émouvant commentaire. Elles paraîtront donc assez actuelles pour qu'il y ait lieu de les rappeler encore aujourd'hui, et il est naturel de souhaiter que partout où est honorée Notre-Dame de Lourdes, elles puissent trouver de l'écho » (1).

Ce souhait sera rempli, nous n'en doutons pas. Les circonstances qui ont inspiré Mgr l'Evêque de Tarbes et de Lourdes renferment en effet des leçons qui regardent tous les hommes et tous les temps; leçons à la fois terribles et consolantes, sévères comme l'arrêt du juge, tendres comme l'avertissement du père, lumineuses comme les vérités qu'elles enseignent, nécessaires à ceux que la crainte agite, plus nécessaires à ceux qui seraient tentés de s'endormir dans une fausse sécurité.

Il y a une sorte de justice qui n'appartient pas aux inférieurs, et la majesté du caractère épiscopal est au-dessus des frivoles succès du talent d'écrire. Aussi n'est-ce pas pour louer Mgr Schœpfer d'une belle page de littérature, mais simplement pour faire partager le noble plaisir que nous avons éprouvé en la lisant, que nous citons les lignes suivantes : « Nous avons résolu de célébrer notre commune joie à Lourdes, le 11 février, dans une cérémonie à la fois patriotique et religieuse. Ce jour-là, nous dépouillerons solennellement de leur crêpe noir les bannières d'Alsace et de Lorraine, pour les faire flotter joyeusement, sous le regard de Dieu, au soleil de la liberté. Ce sera en quelque manière, « amener » les pavillons de deuil que les pèlerins de 1872 avaient arborés à Lourdes, comme un appel à *l'Auxiliatrice des Chrétiens, à la divine Consolatrice des affligés*.

« A quoi pourrions-nous comparer, sinon à une descente de Croix, l'enlèvement de ces bannières endeuillées, suspendues, depuis près de cinquante ans, aux voûtes de la Basilique, au-dessus de la Croix du Maître-Autel ? Si la Très Sainte Vierge Marie, Mère du Sauveur crucifié, si saint Jean et Marie-Madeleine baisèrent, avec des transports d'adoration et d'amour, les plaies d'un Dieu mort pour le salut du monde, son front ensanglanté par les épines, son Cœur sacré, ouvert par la lance du soldat, ses mains et ses pieds transpercés, le sang inondant tout son corps, devenu tout entier une seule plaie, oh ! Nos Très Chers Frères — et qu'on nous pardonne de faire cette comparaison où Nous mettons toute Notre foi de chrétien et tout Notre patriotisme de Français ! — avec quels élans d'enthousiasme, avec quels flots de larmes, nous baiserons ces drapeaux, images saisissantes, palpitantes d'un peuple longtemps martyr, enterré vivant, et maintenant libre, ressuscité comme Lazare sortant du tombeau ! Nous

(1) Avant-Propos, pp. VII-VIII.

retrouverons, en effet, gravé sur ce qui fut si longtemps un linceul, le souvenir des anciennes plaies, autrefois saignantes, et qui, maintenant, devenues brillantes et glorieuses, s'appellent Strasbourg, Metz, Colmar, Saverne et Mulhouse. O Alsace, ô Lorraine, petite patrie dont le nom fait palpiter nos cœurs, combien vous êtes chères à vos enfants, puisqu'ils associent à cet amour celui qu'ils éprouvent pour leur Dieu et leur Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ » (1).

Cette voix sera douce à tous ceux qui l'entendront; elle s'élève parmi les obscurités de l'heure présente, avec l'accent qui convient aux mouvements et aux états divers des âmes; espérons que personne ne l'aura entendue sans devenir plus fort ou meilleur.

Germain BRETON.

1. G. COCCHI, C. Miss. *Commentarium in Codicem Juris Canonici ad usum scholarum.* Liber I. *Normae generales.* Turin, Marietti, 1920. Petit in-8, XII-205 pages. Prix : 6 fr. 50.
2. L. FANFANI, O. P., *De iure religiosorum* ad normam Codicis Juris canonici. Turin, Marietti, 1920. In-8, XIX-237 pages. Prix : 8 francs.
3. J. NOVAL. O. Praed. *Commentarium Codicis Juris Canonici.* Liber IV. *De processibus.* Pars I. *De Judiciis.* Turin, Marietti, 1920. In-8, XII-624 pages. Prix : 18 francs.
4. F.-M. CAPELLO, S. J. *Tractatus Canonico-moralis de Sacramentis* juxta Codicem juris Canonici. Vol. I. *De sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia.* Turin, Marietti, 1921. Petit in-8, XXIII-696 pages. Prix : 17 francs.
5. C. CARBONE. *Examen confessariorum* ad Codicis iuris canonici normam concinnatum. Turin, Marietti, 1921. Petit in-8, XVI-368 pages. Prix : 12 francs.
6. M. MICHELETTI. *Jus religiosorum* ex Codice novissimo eiusque authenticis interpretationibus ac legibus hodiedum latis. Turin, Marietti, 1920. In-32, rouge et noir, rel. toile, XII-484 pages. Prix : 11 francs.

1. M. Cocchi, lazariste, professeur au collège des Missions Etrangères de Brignole-Sale, nous donne le premier volume d'un commentaire sur le *Code ad usum scholarum*, c'est dire que ce travail est forcé-

(1) Lettre pastorale pour le carême de l'an de grâce 1919, sur « le *Te Deum* de la victoire à Notre-Dame de Lourdes », p. 249.

ment restreint sans cesser néanmoins d'être précis. L'auteur éclaire les canons par la doctrine des meilleurs auteurs : il donne d'abord quelques principes de droit public et des notions sur l'histoire du droit, le code et les sources du droit canonique, avant d'aborder le commentaire proprement dit. Le chapitre sur les sources aurait été, ce semble, mieux à sa place avant celui qui traite du code et de sa division.

Chacun des chapitres du commentaire donne d'abord le texte des canons du code suivis d'une table analytique de ces mêmes canons, afin d'en mieux faire voir la suite logique. L'auteur les explique après avoir donné les notions juridiques nécessaires et les définitions ainsi que les divisions. Cet appareil doctrinal est soigneusement traité. Parfois néanmoins en raison de sa brièveté, M. C. tombe dans l'obscurité ou l'inexactitude apparente; ainsi p. 125, n° 89, il paraît restreindre la preuve de la coutume centenaire à la seule preuve testimoniale, tandis que tout autre genre de preuve est admissible. De même le début de ce n° 89 serait plus clair, si l'auteur avait dit « *In judicio* existentia consuetudinis *a parte eam allegante regulariter* probari debet » : au lieu de se contenter d'écrire « *Ante omnia* existentia consuetudinis probari debet ». On saisirait mieux pourquoi il ajoute : « ad judicem vero spectat definire eius rationabilitatem ». Car, en dehors du procès, il appartient à chacun de vérifier l'existence et la *rationabilité* de la coutume, soit au point de vue pratique, soit doctrinalement. — M. C. établit sans distinction p. 196 : *Dispensatio concedatur gratis*, et il veut le prouver en citant le c. 1056, qu'il applique à toutes les dispenses, tandis que le canon ne vise que les seules dispenses matrimoniales, comme le montre clairement le c. 1507 § 1, qui reconnaît au Concile provincial ou à la réunion épiscopale le droit d'établir des taxes pour les divers actes de la juridiction volontaire, parmi lesquels rentrent les dispenses. Ces réserves montreront à l'auteur avec quel soin nous avons lu son excellent manuel.

2. Le R. P. Fanfani a eu l'heureuse idée de rassembler en un seul volume tout ce qui dans le code est applicable aux religieux et les concerne. On se tromperait, en effet, si on croyait trouver dans la deuxième partie du livre II *De personis*, tout ce qui, dans la législation de l'Eglise, s'applique aux religieux. L'auteur, tout en gardant le cadre tracé par le code dans la partie *De religiosis*, y insère des chapitres entiers sur le droit des religieux, par exemple, leur dépendance du Saint-Siège, le Cardinal protecteur, le Procureur général, etc. Il traite de façon plus développée les élections des supérieurs, et l'administration des biens temporels; il ajoute trois titres sur le magistère ecclésiastique, le tiers-Ordre et les confréries ou pieuses unions. Une excellente table alphabétique termine le volume et permet d'utiliser tous les renseignements qu'il fournit. C'est une véritable somme du droit des religieux.

La doctrine de l'auteur est sûre et clairement proposée : il cite presque toujours le texte des canons, en le complétant ou l'expliquant çà

et là. Cet ouvrage servira à contrôler les anciens traités *de jure regularium* et à les mettre en harmonie avec le code.

3. C'est un commentaire du code que le R. P. Noval, O. P., professeur de « texte » au collège « Angélique » de Rome a voulu écrire, et sur une des parties les plus difficiles du droit, et, j'ajouterai, des plus neuves du code lui-même. Il faut donc tenir compte à l'auteur de la difficulté de la matière. Hâtons-nous de dire qu'il n'a pas besoin d'indulgence : il traite son sujet en maître et montre qu'il n'avait pas à chercher des guides. Peut-être pourrait-on désirer une discussion plus serrée du texte, et un rappel plus fréquent de l'ancienne procédure : ce qui aiderait à mieux saisir la pensée du législateur telle que le code le formule. Le R. P. Noval a soin de faire précéder les divers chapitres de l'appareil scientifique indispensable. Le volume se termine par quelques formules.

On ne peut accepter toutes les conclusions de l'auteur. Il ne paraît pas exact de dire (p. 28, n° 51) que le Saint-Office ne suit pas la procédure ordinaire « quippe cui ipse S. Pontifex praecest qui nulla lege ecclesiastica ligatur ». C'est faire violence au texte qui donne lui-même une autre raison : « le Saint-Office a une procédure spéciale, « suo more institutoque procedit sibique propriam consuetudinem retinet » (c. 1555). Cette procédure inquisitoriale est connue et a fait l'objet de travaux nombreux : il est regrettable toutefois qu'elle n'ait pas été insérée elle-même dans le code, on n'en saurait conclure néanmoins qu'elle est arbitraire et que le tribunal du Saint-Office est au-dessus des lois ecclésiastiques. De même (p. 53, n° 101) l'auteur force trop, croyons-nous, la distinction entre la personne du Souverain Pontife et le Saint-Siège, c'est-à-dire les tribunaux de la curie. Le sens obvie du texte nous paraît, au contraire, indiquer qu'il s'agit du recours au Saint-Siège, c'est-à-dire aux tribunaux romains, permis à tout fidèle, en tout état de cause, *en raison de la primauté du Pape*, et non exclusivement d'un recours personnel au Souverain Pontife.

Il ne semble pas établi (p. 75, n° 137) que dans un tribunal collégial le président ne puisse se réserver le rapport : les raisons qu'en donne l'auteur ne sont pas convaincantes, surtout si on considère qu'à la Rote, c'est le président du tour, qui est de droit ponent ou rapporteur, à moins qu'il ne confie cette fonction à un autre auditeur. Il nous paraît encore difficile d'admettre l'opinion qui permettrait à un tribunal inférieur de juger la valeur de la confirmation *in forma specifica* accordée à un acte ou à un instrument par les Congrégations, tribunaux ou offices de la Curie romaine : là encore l'auteur nous paraît distinguer à tort la personne du Pape et le Saint-Siège (p. 220). Ce qui concerne le jugement criminel semble parfois manquer de clarté et la procédure matrimoniale a été un peu trop écourtée. Mais, encore une fois, il ne faut pas oublier que l'auteur avait à traiter une matière ardue et à commenter une des parties du droit dans laquelle plus qu'ailleurs le code a introduit de nombreuses modifications.

4. Le R. P. Félix M. Cappello, professeur à la Grégorienne, ne s'est pas proposé de nous donner un commentaire proprement dit du code, mais un traité complet des Sacrements. Le premier volume renferme les Sacrements en général, le baptême, la confirmation et l'eucharistie. L'auteur a voulu écrire un traité canonico-moral : il dépasse largement les promesses du titre : il ajoute les notions dogmatiques se rapportant à la matière.

Cette méthode, qui déroutera des canonistes, car elle mêle à l'interprétation de la loi, des éléments d'ordre tout différent, sera bien accueillie par ceux à qui il ne suffit pas de savoir que l'Eglise ordonne, mais qui veulent être instruits sur les conséquences de l'infraction et sur sa gravité. L'ouvrage a l'allure et la forme des traités de morale plutôt que des manuels de droit.

Nous retrouvons dans ce livre l'habituelle érudition, sûre et abondante de l'auteur; sa facilité et sa clarté : l'annotation est soignée et renvoie aux bons auteurs, canonistes et moralistes, voire aux grands auteurs.

Il serait difficile d'examiner dans le détail les solutions que donne le R. P. C. pour mettre en harmonie l'ancien et le nouveau droit : elles nous ont paru justes dans leur ensemble. Nous trouvons cependant l'auteur trop sévère et même inexact, lorsqu'il dit, ou mieux semble dire (p. 196), qu'un vin qui n'aurait pas 5 degrés d'alcool serait matière invalide de l'Eucharistie. Autre chose, en effet la quantité d'alcool nécessaire pour que le vin puisse se conserver, autre chose celle qui est nécessaire à la constitution du vin : quelque faible que soit le degré dès que le jus de raisin a fermenté, c'est un vin suffisant pour la célébration de la messe, tant qu'il n'est pas corrompu. Quant au cas envisagé à la fin du n° 276 : un vin éventé dont tout l'alcool serait évaporé, n'est-il pas chimérique ? Si l'auteur interrogeait un maître de chai, il aurait peut-être une autre réponse que celle qui lui a été suggérée par la lecture des casuistes, ou par un syllogisme d'une logique trop rationnelle.

La prohibition de placer un dortoir dans la pièce située immédiatement au-dessus d'un oratoire (p. 612) subsiste-t-elle encore, le code n'en disant rien ? On cite bien un décret de la S. C. des Rites : mais cette disposition n'est pas une loi *liturgique*, au sens propre du mot (elle n'est pas dans un livre liturgique); on doit donc appliquer le canon 6, 6°. Certains auteurs, se basant sur une réponse *Fulden*, de la S. Congrégation des Rites, admettent qu'on peut tenir pour consacré un calice dans lequel on a célébré sans qu'il ait été validement consacré : le P. C. croit que ce sentiment ne peut-être soutenu maintenant, et il renvoie au canon 1147 § 1 : mais on ne peut rien déduire contre l'opinion en cause, ni du texte du canon, ni de l'absence du rescrit *Fulden* dans la nouvelle collection de *Decreta authentica S. R. C.*

Une bonne table alphabétique facilite les recherches dans ce volume bien divisé par ailleurs. Le R. P. Cappello, ou son éditeur, nous promet pour le courant de cette année les deux volumes suivants : le

deuxième renfermera la pénitence, l'ordre et l'extrême-onction, le troisième tout entier sera consacré au mariage. Espérons que la promesse sera tenue.

5. Le Dr C. Carbone a voulu aider les jeunes prêtres, qui ont à subir l'examen spécial prévu par le canon 877, pour faire preuve d'idonéité, avant de recevoir la juridiction pour confesser. Ce petit manuel renferme donc tout ce qu'un confesseur doit savoir pour exercer son ministère, laissant de côté ou traitant sommairement la partie théorique et toutes les questions controversées, pour s'attacher à ce qui regarde la pratique du ministère de la pénitence. La première partie donne les notions sur la nature et la vertu de la pénitence, forme, matière, efficacité, ministre; la deuxième partie traite de la confession, notion, sujet, satisfaction; la troisième, du confesseur, pouvoir, devoirs et obligations, qualités. Un appendice renferme quelques prières et le résumé de notions sur les indulgences, les Conciles, les paraboles et une explication des principales formules usitées dans les réponses des Congrégations romaines.

Tout cela est présenté de façon claire, simple et ordonnée, et rédigé d'après les sanctions du code.

6. M. Micheletti, professeur à l'Université catholique de Lublin, et consulteur de la S. Congrégation des Séminaires et Universités vient d'éditer un petit volume donnant un sommaire alphabétique du Droit des religieux. Le *Ius religiosorum* forme le troisième tome de l'élégante *collectio manualis iuris pontificis iuxta novissimas leges digesta*. C'est un index systématique, détaillé et bien fait, renfermant en phrases concises, avec indication des sources, tout ce qui concerne les religieux. La seule critique que l'on pourrait formuler aurait trait aux renvois trop fréquents : mais il est plus facile de l'indiquer que de suggérer le moyen d'y remédier sans accroître outre mesure l'étendue de ce petit volume, qui sous son format actuel est un *vade-mecum* très commode pour les *Vicarii monialium*, les supérieurs, visiteurs et chapelains des communautés religieuses.

Tous ces volumes, qui sont édités par Pierre Marietti, de Turin, sont d'une exécution matérielle digne de la bonne renommée de cette maison.

R.-A. Trilhe.

Correspondance de Bossuet, nouvelle édition, publiée sous le patronage de l'Académie française par Ch. Urbam et E. Lévesque. Paris, 1920, Hachette (*Collection des Grands Ecrivians de France*), in-8, t. XIII, 552 pages.

La publication des lettres de Bossuet dans la *Collection* des *Grands Ecrivains* de la France poursuit régulièrement son cours. Voici le 13e volume, le troisième parut en 1920, qui nous apporte un nouveau lot de 152 lettres; là dessus à peine une quarantaine sont simplement

adressées à Bossuet, nombre singulièrement réduit en comparaison de ce qu'il était dans les volumes précédents.

L'apport des nouveaux éditeurs est toujours considérable. Par leurs soins 59 lettres sont venues s'ajouter à la dernière édition, celle de Lachat, pour cette période. De 105 d'entre leurs lettres le texte a été revu sur les originaux ou des copies authentiques, et de ce chef il a reçu de sérieuses améliorations ou additions. Il a surtout reçu l'appoint de cette annotation dont nous avons signalé dès le premier volume la haute valeur. Questions de fait ou de doctrine, tout ce qui touche au particulier de Bossuet ou à l'histoire générale de son temps, ses rapports avec ses correspondants, ses allusions, ses tours de langage curieux ou rares, il n'est rien de ce qui pourrait dérouter un lecteur moderne qui ne s'éclaire ici de renseignements précis, solides et puisés aux bonnes sources auxquelles on ne manque pas de nous renvoyer (1). Là où les notes ne suffisent pas, de copieux appendices mettent sous nos yeux les documents divers, lettres, mémoires du temps, etc. dont la connaissance donne pleine et complète intelligence des questions abordées dans les lettres.

Pour les esprits élevés ou simplement curieux l'intérêt de la lecture des lettres de Bossuet en est doublée.

En celles-ci, il sera peut-être difficile de ne pas sentir les effets de l'âge sur l'activité de son auteur. La période des grandes luttes contre le probabilisme et surtout contre le quiétisme est passé. Les années de calme et de repos sont venues. Ce n'est ni l'oubli ni l'abandon, mais déjà les visites moins fréquentes à la cour, la retraite dans le diocèse, à Meaux, à Germigny. Visiblement l'activité épistolaire du grand évêque subit un léger ralentissement; alors que chacun des volumes précédents avait peine à contenir six mois de lettres, celui-ci en contient presque deux ans. Les lettres aux religieuses, à M^me^ de Bernighen, à sœur Cornuau, à sœur Dumain, à M^me^ de Maisonfort retrouvent ici la place qu'elles n'avaient plus dans les volumes précédents; et les lettres aux hommes d'affaires en reçoivent qu'elles n'avaient jamais eue. La correspondance avec Leibnitz sur les conditions du retour des protestants à l'Eglise reprend un moment son ancienne fréquence et son étendue. On saisit bien aussi quelque écho des questions soulevées dans les milieux ecclésiastiques autour de la philosophie de Descartes, de l'attitude à garder à l'égard des protestants plus ou moins sincèrement convertis, de l'édition de saint Augustin, sur les rites chinois et malabares, etc. Mais en tout ceci Bossuet est plutôt consulté comme témoin, ou écouté avec déférence comme

(1) Je ne trouve que la note (p. 366) sur saint Hippolyte, « évêque de Porto », où n'apparaît le moindre écho de la riche littérature contemporaine qu'il a provoquée. Je signalerai encore, p. 292 : la mort de L. Nacquart, rapportée à 1650, alors que le *Catalogue du personnel de la Mission* (Paris, 1911), la place en 1651; p. 24, Histoire *du* Languedoc pour Histoire *de* Languedoc; p. 69, marcheront *ensuite* des dispositions naturelles pour marcheront *en suite* des dispositions naturelles.

docteur. Pour qu'il remonte sur la scène et y occupe le premier rôle il faut l'apparition du *Nouveau Testament* de Richard Simon.

Dans « cette affaire la plus importante qui soit à présent dans l'Eglise » il voit une « occasion... où on ne peut se taire sans laisser dans l'oppression la saine doctrine », il y va du tout pour la religion de faire connaître cet auteur. Pour faire partager ces sentiments il multiplie les lettres à l'archevêque de Paris, à ses conseilleurs, aux censeurs du livre, au chancelier lui-même. La peine qu'il y éprouve irrite d'autant son ardeur et donne à ses lettres d'aujourd'hui quelque chose de la vivacité de celles qu'il écrivait naguère contre la « cabale » quiétiste. Leur lecture n'en est que plus curieuse pour l'histoire de ce débat auquel des événements et des ouvrages récents n'ont pas été sans donner quelque regain d'actualité.

A. DEGERT.

G BARDY, *En lisant les Pères*. Tourcoing, Duvivier, 1921, in-12, 319 pages.

Voici un livre qui mérite la plus large diffusion dans les cercles d'études et les milieux laïques cultivés, plus encore dans les séminaires et parmi le clergé. C'est une véritable anthologie patristique mais admirablement présentée et de nature à faire connaître et surtout aimer notre vieux catholicisme, décrit dans quelques-unes des manifestations les plus importantes de sa vie au sein des âmes. Six chapitres seulement, mais combien riches de substance et passionnants : Les vieux saints, le sens catholique, la Trinité, le Christ, l'Eucharistie, la cité chrétienne. M. Bardy a recueilli la fleur de ses lectures dans les pères des premiers siècles et nous fait partager l'enthousiasme pour la foi et la vie chrétienne d'alors, si foncièrement identiques à notre catholicisme d'aujourd'hui, que ces témoignages ont éveillé en lui. Il est, on le voit sans peine, bien au courant des multiples problèmes que posent ces textes : un mot jeté en passant suffit à les rappeler, mais qu'il a eu raison ici de se servir de son érudition uniquement pour mieux composer ce précieux mémento et de vouloir que la science, trop facilement suspectée des esprits défiants et chagrins, n'intervienne que pour assurer l'authenticité et la bonne qualité des matériaux utilisés. Que d'âmes troublées y trouveront la lumière et le réconfort ! A côté des travaux de pure érudition toujours nécessaires et qui, seuls, rendent possibles les autres, il est bon que de temps en temps ceux qui savent songent à leurs frères moins favorisés et montrent, avec cette plénitude, toute la richesse de vie et de modernité que recèlent nos vieux textes. En ce temps où le renouveau religieux est si manifeste dans les milieux intellectuels, l'exquis volume de M. Bardy est un de ceux qui, par la solidité du fond comme par l'agrément de la forme, se recommandent d'eux-mêmes et sont de nature à faire le bien le plus durable et le plus sérieux.

Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

RÉSULTATS DES EXAMENS SUBIS PAR LES ÉTUDIANTS DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

DURANT L'EXERCICE 1920-21

1° Facultés canoniques

Théologie. — Ont été reçus docteurs en théologie :
M. l'abbé Vincent, du diocèse de Paris (*cum laude*);
M. l'abbé Toussaint, du diocèse de Toulouse (*cum laude*);
M. l'abbé Lapisse, du diocèse d'Albi, chevalier de la Légion d'honneur (*cum magna laude*);

A subi avec succès l'examen oral de doctorat en théologie :
M. l'abbé Barthas, du diocèse de Toulouse.

Ont été reçus licenciés en théologie :
M. l'abbé Fournier, du diocèse de Rodez (*cum magna laude*);
M. l'abbé Ladouès, du diocèse d'Auch (*cum laude*);
M. l'abbé Malirat, du diocèse de Rodez (*cum laude*);

Droit canonique : A été reçu licencié en droit canonique :
M. le chanoine Dessort, du diocèse de Toulouse (*cum magna laude*);

Ont été reçus bacheliers en droit canonique :
M. l'abbé Fournier, du diocèse de Rodez (*cum maxima laude*);
M. l'abbé Lapisse, du diocèse d'Albi, chevalier de la Légion d'honneur (*cum laude*);
M. l'abbé Laclau, du diocèse de Bayonne (*cum laude*).

Philosophie : Ont été reçus licenciés en philosophie :
M. l'abbé Carbonnel, du diocèse d'Agen;
M. l'abbé Gérardin, du diocèse de Toulouse (*cum laude*).

2° Faculté libre des lettres

Ont été reçus licenciés ès lettres :

Mention langues classiques : M. l'abbé Cavalié, du diocèse de Cahors;

M. l'abbé Dumora, du diocèse d'Aire (assez bien);

M. l'abbé Gatimel, du diocèse d'Albi (assez bien);

Mention philosophie : M. l'abbé Carbonnel, du diocèse d'Agen;

M. l'abbé Déramond, du diocèse de Pamiers, chevalier de la Légion d'honneur.

Mention langues vivantes : M. l'abbé Fages, du diocèse de Carcassonne (assez bien);

M. l'abbé Dalis, du diocèse de Bayonne (parties communes).

Mention histoire : M. l'abbé Lacouture, du diocèse de Toulouse.

Ont été admissibles aux épreuves écrites : MM. Bèzes, Carchet et Laporte.

Les prix des diverses Facultés ont été attribués :

En théologie : à M. l'abbé Lapisse, du diocèse d'Albi, chev. de la Légion d'honneur.

En lettres : à M. l'abbé Dalis, du diocèse de Bayonne.

En sciences : à M. l'abbé Barousse, du diocèse de Pamiers.

Concours interscolaire. — Nous avons repris cette année-ci la tradition, interrompue pendant la guerre, du concours interscolaire entre les maisons d'enseignement secondaire de nos seize diocèses de la région universitaire. 24 maisons y ont pris part et nous ont envoyé 294 copies. Plusieurs supérieurs, en s'excusant de s'abstenir cette année-ci, ont demandé à être inscrits sur la liste des maisons concurrentes pour les années suivantes. Il faut, d'ailleurs, remarquer que beaucoup de maisons n'ont pas la classe de philosophie, ni celle de latin-sciences. Celle de mathématiques élémentaires n'est organisée que dans un petit nombre d'établissements.

Nous sommes heureux de donner le nom des lauréats qui ont mérité les diverses médailles.

Instruction religieuse : Eugène Dassance, élève du petit séminaire de Bel-Loc, diocèse de Bayonne;

Dissertation philosophique : Jean d'Arripe, élève de l'Institution Saint-Joseph, à Oloron;

Mathématiques élémentaires : Alfred Dugelay, élève du collège Saint-Théodard, à Montauban;

Sciences-Philosophie : Maurice Borderies, élève du collège Saint-Théodard, à Montauban;

Composition française : André Chalieu, élève du petit séminaire de Graves, diocèse de Rodez;

Version grecque : Camille Thomas, élève du petit séminaire de Graves;

Sciences, Première C et D : Joseph Labarrère, élève du petit séminaire de Nay, diocèse de Bayonne;

Thème latin : Louis Sirgue, élève du petit séminaire de Belmont, diocèse de Rodez;

Version latine : Bernardin Fagalde, élève du petit séminaire de Bel-Loc.

Nos conférences. — M. le chanoine Maisonneuve a continué son cours d'histoire des religions et, dans une série de huit leçons, a exposé et discuté la doctrine de l'islamisme.

M. l'abbé Cavallera avait commencé l'an dernier l'étude de l'œuvre si imposante de Dante. Il a consacré cette année 12 leçons à commenter la première partie de la *Divine Comédie : l'Inferno*.

M. Théron de Montaugé, professeur de littérature terrienne à notre Ecole supérieure d'agriculture, a traité successivement les sujets suivants : *Autour des foyers basques;* le P. Lhande. — *Un Vigny catholique :* Louis Mercier. — *Francis Jammes, poète.* — *Le génie de Mistral.*

Des conférences isolées ont été données par :

M. Rachou, sur *Notre-Dame de Paris;*

Le R. P. Parra, sur *La question flamande en Belgique;*

M. le comte Bégouen, sur *Les pays balkaniques pendant la guerre.*

M. le chanoine Degert sur *Les Toulousains et les origines de la diplomatie française.*

M. Kozlowski sur *L'esprit religieux en Pologne.*

M. de La Martinière, sur *La fin de l'Empire à Toulouse.*

L'assiduité du public lettré de notre ville a montré combien ces conférences sont utiles et comment elles répondent à un besoin de notre temps.

Le centenaire de Dante. — Il a été célébré brillamment dans notre ville, sous les auspices de la municipalité, par les soins du Comité des fêtes et de l'Union latine. Nous ne voulons pas raconter toutes les cérémonies de la Décade latine. Nous nous contenterons de souligner que les organisateurs n'avaient pas cru pouvoir confier l'éloge du poète florentin à un critique mieux qualifié que notre confrère, M. l'abbé Cavallera qui, dans une série de conférences, avait pendant deux ans si bien fait connaître et apprécier la *Divine Comédie*. Aussi, le 23 mai, la grande salle de l'ancienne Faculté des lettres était trop petite pour contenir la foule des auditeurs. M. Calmette, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Toulouse, présenta le conférencier et en termes qui éveillèrent une chaude sympathie, célébra cet esprit d'union sacrée qui faisait collaborer l'enseignement supérieur officiel avec l'enseignement supérieur libre dans la glorification du grand poète. M. l'abbé Cavallera retraça la vie inquiète et agitée de Dante, donna une analyse de la *Divine Comédie* et, par quelques extraits bien choisis, montra tout l'intérêt de cette œuvre magistrale.

Les fêtes eurent leur couronnement dans la cérémonie religieuse que Monseigneur l'Archevêque présida à la Métropole, dans la réception que la municipalité voulut faire au Capitole des corps constitués, et dans le défilé de ces mêmes corps qui se rendirent en cortège du Capitole à l'hôtel d'Assézat pour le couronnement du buste de Dante. Monseigneur le Recteur et un groupe de professeurs prirent part à toutes ces cérémonies pour lesquelles l'Institut catholique avait été invité au même titre que les Facultés officielles.

LA RÉFORME DE L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE POUR LE LATIN [1]

Monseigneur le Chancelier,

Messeigneurs,

Mesdames,

Messieurs,

Notre siècle est, dit-on, le siècle de l'histoire. Cependant le souvenir du passé n'exerce plus le même empire qu'autrefois sur les idées et les mœurs. Chaque génération qui s'élève semble à présent se donner la tâche de reprendre à pied d'œuvre les entreprises de la génération qui l'a précédée et de faire un monde nouveau. On n'a d'ailleurs jamais autant disserté, autant raisonné sur les conditions de la vie sociale; mais les esprits qui savent ce qu'ils pensent, qui donnent clairement leurs raisons et qui s'y tiennent se font de plus en plus rares.

De là, chez la plupart, une impuissance à peu près invincible de trouver en rien le point fixe. On nous dit, pour nous consoler d'une faiblesse qui gagne de plus en plus, que le monde s'est singulièrement agrandi, que la vie devient tous les jours plus compliquée et, enfin, que les hommes d'aujourd'hui sont plus intelligents que ceux d'autrefois, plus curieux de savoir et de comprendre : rien ne peut les satisfaire longtemps, parce

(1) Discours prononcé à la séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique, le 15 novembre.

qu'ils voient trop vite le fond de tout, en cherchant à se rendre compte du pourquoi et du comment de chaque chose.

Cette explication, où l'amour-propre peut trouver son compte, n'ôte rien au poids de nos incertitudes par rapport à certaines questions qui reviennent toujours, tant qu'elles ne sont pas résolues : il y en a beaucoup, de plus d'un genre, et fort angoissantes.

I

Le seul point qu'il soit opportun de rappeler dans cette séance, c'est que, depuis le temps où la Révolution jeta par terre le vieil édifice social qui avait abrité nos pères durant des siècles, on n'a pas cessé de faire, défaire et refaire des plans d'éducation. Tant mieux, pourrait-on dire, cela prouve du moins que les esprits, dans la société moderne, ne sont plus les esclaves de la routine et que l'opinion régnante se préoccupe de suivre, dans la formation de la jeunesse, le mouvement de la vie nationale. Mais voilà précisément le nœud de la difficulté : ce qui ressort le plus clairement de toutes les tentatives qui ont été faites, c'est qu'il y a un but que l'on vise depuis longtemps et que l'on n'a pas encore touché.

Dans l'ancienne société, le régime scolaire participait de la stabilité du régime politique; s'il y avait des changements, ils se produisaient d'ordinaire d'une manière insensible, et par l'effet des circonstances; l'initiative d'une pensée, d'une volonté personnelle ne s'y montrait presque jamais, ou bien, elle n'intervenait que pour consacrer un usage déjà établi : le temps était alors, selon le mot de Joseph de Maistre, « le premier ministre de la Providence au département de ce monde ». La société moderne, au contraire, repose sur ce principe, que tout y doit être bâti de main d'homme et d'après un plan nettement délini : aussi, sur presque tous les points, *mœnia pendent interrupta*. C'est ainsi que, depuis le grand ébranlement de 89, la Réforme de l'enseignement classique est sur le chantier; les plans d'études se sont succédé, pour ainsi dire, sans interruption, et, tout en changeant, ç'a été toujours la même chose, c'est-à-dire des constructions élevées à la hâte et pour un moment. On prépare un nouveau plan d'études qui sera, paraît-il,

une refonte totale de l'enseignement secondaire. Tout ce que nous en pouvons dire, puisque nous ne le connaissons pas, c'est qu'il viendra après beaucoup d'autres, rempli des mêmes promesses et que, vraisemblablement, il ne sera pas le dernier.

S'il fallait apprécier en bloc ces divers programmes et en marquer la portée commune, il y a un mot de Victor Cousin qui semble fait tout exprès pour cela. Un jour, c'était en 1840, qu'il s'entretenait avec Bersot de la langue française, de ses origines latines, de la nécessité de connaître ces origines pour connaître la valeur des mots, il lui vint tout à coup un exemple « Voyez, dit-il, la différence entre hébéter et abêtir. Abêtir, c'est rendre bête; hébéter, c'est émousser; ainsi nos études universitaires hébètent l'esprit ». Qu'est-ce à dire ? Que c'est là l'effet naturel des études secondaires ? A Dieu ne plaise. L'enseignement classique, au contraire, communique à l'esprit un élan qu'aucune autre culture ne saurait lui donner, mais à une condition, c'est qu'on lui conservera la sève qui lui est propre et qu'on lui demandera simplement les fruits qu'il peut porter. Il s'agit donc, avant tout, de savoir à quoi sert l'enseignement secondaire, quel en est le but essentiel, unique, et d'y chercher les avantages que la nature des choses nous permet d'en attendre.

II

Il fut un temps où tout le monde savait le latin; on l'étudiait pendant sept ans, dans les classiques, d'une manière constante, presque exclusivement, et la discipline était sévère. Tel a été, à quelques différences près, durant trois siècles, de la Renaissance à la Révolution, le régime scolaire de la France et de toutes les nations de l'Europe. C'est en latin que l'on apprenait à écrire et à parler; en France, jusque vers la fin du XVII[e] siècle, l'usage du français était interdit dans tous les collèges, aux maîtres et aux enfants, hors de la classe comme en classe.

Messieurs de Port-Royal firent dans ce régime une révolution, non pas de fond, mais de forme : les élèves, chez eux, commençaient par apprendre leur langue maternelle, et le français, comme on disait alors, servait de truchement au latin. On les a, en général, loués beaucoup d'avoir pris cette initiative. Joseph de Maistre, lui, loin d'y voir un progrès, y a

signalé le principe d'une décadence irrémédiable pour les études : Arnaud et ses confrères, en demandant moins d'efforts à l'élève, auraient créé une atmosphère classique qui n'exerçait plus une action aussi féconde sur l'épanouissement des esprits. Quoi qu'il en soit, le latin n'en constituait pas moins, dans les Petites Ecoles et à l'Oratoire où l'on suivait l'exemple de Port-Royal, comme dans les collèges des Jésuites et de l'Université, l'objet capital et le centre de l'enseignement. A Port-Royal, pour passer de rhétorique en philosophie, les élèves devaient être en état « d'expliquer tous les classiques à livre ouvert et de faire en latin, après une heure de préparation, un récit d'un quart d'heure d'après un sujet donné ».

Des professeurs capables d'enseigner le latin, on en trouve encore de nos jours; des élèves qui l'étudient pour le savoir et qui le savent en effet, à la fin de leurs classes, il n'y en a plus. Est-ce bien tout à fait leur faute ? On disperse leur attention et leurs forces sur tant de choses ! « Mon fils, écrivait le chancelier d'Aguesseau à l'aîné de ses enfants, au moment où il allait quitter les bancs du collège, vos classes sont terminées, vos études commencent ». Voilà, dans un mot piquant et de forme paradoxale, tout le système d'éducation qui fut pratiqué trois cents ans, sans qu'on se mît jamais en peine d'en tant raisonner. Bien penser, bien parler, bien écrire, on bornait alors à ces trois points le but de l'instruction qui se donnait dans les collèges : « ensuite, chacun prenait son parti et s'adonnait spécialement à la science particulière dont il avait besoin ».

Cette éducation générale, forma en France au XVII^e^ siècle une société qui garde dans l'histoire un rang incomparable; elle a brillé entre toutes par le goût des choses de l'esprit, et, dans aucune autre société, le génie ne prit un plus libre essor vers tous les sommets. « Il n'y a rien de meilleur, a dit Bossuet, que ce qui est éprouvé ». On pouvait donc croire que la France se contenterait longtemps encore d'un régime scolaire dans lequel avaient été élevés les grands hommes du siècle de Louis XIV.

Cependant, vers la fin du dix-huitième siècle, Jean-Jacques Rousseau et quelques encyclopédistes s'avisèrent que tout n'était pas parfait dans l'éducation de la jeunesse. Comme ils ne se proposaient rien de moins que de refondre la société, ils

devaient tout naturellement se préoccuper de réformer l'éducations. Ils n'ont guère émis sur ce sujet que des idées vagues et incohérentes. L'expulsion des Jésuites provoqua bien aussi l'éclosion d'un certain nombre de plans d'études, mais rien qui compte.

C'est seulement quand il fallut remplacer les vieilles institutions nationales détruites par la Révolution que l'on imagina un système d'éducation véritablement nouveau et qui marque une date dans l'histoire de l'enseignement. Chimériques et confus, sans ordre ni mesure, irréalisables enfin, les projets mal venus des Condorcet, des Lakanal ne purent tenir à l'épreuve; à peine mis au jour, ils disparurent. Mais, comme pour tant d'autres créations révolutionnaires, également mort-nées, le courant d'idées d'où étaient sortis ces plans d'études, subsista; il envahit insensiblement la masse des esprits, et, si l'on va au fond des choses, on trouvera que, depuis lors, malgré quelque tentatives de réaction, il a presque toujours prédominé dans nos programmes d'enseignement.

Pour les hommes qui avaient pris la charge de mettre sur pied un système d'éducation à l'usage de la France nouvelle, il ne s'agissait plus, ainsi qu'on l'avait vu au dix-septième siècle, d'un simple changement de méthode dans la direction des études; ce qu'ils se proposaient, c'était un changement d'esprit, une véritable révolution des principes et des lois organiques de l'éducation.

Il y a en effet deux manières différentes ou même opposées de concevoir l'éducation, l'une où l'on se propose la culture de l'esprit, l'autre qui a pour objet l'acquisition des connaissances. Sous l'ancien régime, le but de l'enseignement des collèges était de former l'intelligence; on ne s'occupait de meubler la maison qu'après l'avoir édifiée. Les créateurs de la pédagogie révolutionnaire, renversant ce point de vue, considéraient l'esprit de l'enfant, non comme une plante que le maître arrose pour lui faire porter des fleurs et des fruits, mais comme un magasin où il doit entasser le plus grand nombre de connaissances positives et d'un usage pratique. On n'apprenait, pensaient-ils, avant eux, que ce qu'il fallait oublier; par leurs méthodes, avec leurs programmes, on apprendrait, ce qu'il faudrait retenir le reste de la vie.

C'est alors que fut réellement posée, pour la première fois, « la question du latin », ou plutôt, elle fut alors décidée sans retour. Le latin cessa de régner dans les classes, et, quoi qu'on ait pu faire, il ne s'est pas relevé de cette déchéance. Bien qu'il ne faille pas trop se hasarder en conjectures, on peut prévoir qu'il ne reprendra pas la place qu'il a tenue si longtemps dans les études. Il faudrait, pour cela, revenir « aux vieilles méthodes », et l'on sait ce qu'elles étaient « ces vieilles méthodes », l'étude pour ainsi dire unique de la langue latine dans les classiques, avec des exercices quotidiens d'imitation des poètes et des prosateurs. Que ces travaux de l'esprit soient les plus propres à lui donner, dans le premier âge, de la souplesse et de la vigueur, et qu'il n'y ait pas, même encore aujourd'hui, de meilleur moyen *d'apprendre à apprendre*, cela peut se soutenir, mais on n'y reviendra pas.

Nous avons mis dans nos programmes trop de choses qui n'en sortiront plus. D'abord parce qu'elles y sont. Et puis le moyen de persuader à la plupart que l'on pourrait encore élever la jeunesse au vingtième siècle comme on le faisait au dix-septième ! Enfin si l'on demande : à quoi sert ce latin ? force est bien de répondre : à rien, le plus souvent dans le cours de la vie. « Ce n'est pas avec des alexandrins, disait Arago, ni avec des hexamètres, que l'on extrait la soude du sel marin ! »; pour la masse, cette raison sera toujours triomphante. Depuis la Révolution, les esprits sont irrémédiablement imbus de ce préjugé, même ceux qui s'en croient affranchis, qu'il faut faire, dans les plans d'études, la part des connaissances directement utilisables.

C'est aissi qu'au-dessus de la question du latin, il y en a une autre, ou, plutôt, s'il y a « une question du latin », c'est parce qu'il y en a une autre plus haute et plus large qui domine tout dans l'éducation. L'enseignement secondaire existe depuis des siècles, et tout le monde est d'accord pour le maintenir. Quel en doit être l'objet ? Ici éclate la divergence des points de vue. L'enseignement secondaire, disent les uns, est fait pour instruire, pour fournir à l'élève des connaissances dont il pourra tirer parti à la place qu'il va prendre dans la société. Non, disent les autres, l'instruction que l'on donne dans l'enseigne-

ment secondaire n'est qu'un moyen : le but, c'est l'éducation. C'est par là, nous l'avons déjà dit que s'opposent l'ancien régime scolaire et le régime issu de la Révolution. Aujourd'hui les esprits mêmes qui ne voient, justement, croyons-nous, dans l'enseignement secondaire qu'un instrument d'éducation n'osent guère pour la plupart réclamer l'application rigoureuse de ce principe. En général, ils en viennent dans la pratique, comme Gréard, par exemple, qui, lui aussi, était d'avis que « le but de l'éducation classique est de former l'intelligence », ils en viennent, disons-nous, à conclure que chaque siècle a raison d'introduire « dans son régime d'éducation le résultat de ses découvertes et de ses travaux, la préoccupation de ses intérêts et de ses besoins ». De là une surcharge toujours plus grande des programmes. Les élèves n'ont trouvé qu'un moyen de ne pas plier sous le faix; depuis qu'on y a mis tant de choses, ils ne prennent à peu près rien de chaque chose. « Mieux vaut pourtant des têtes bien faites que des têtes bien remplies ! » Tout le monde le dit, mais comme tant d'autres, cette maxime paraît-il n'est bonne qu'à orner les discours.

On a pu lire, tout dernièrement, dans un document officiel, dans une circulaire du Ministre de l'Instruction publique, cette déclaration : « L'enseignement secondaire n'est pas une préparation aux carrières, c'est une formation de l'esprit ». A la bonne heure, mais alors, que tout dans les programmes soit réglé de ce point de vue, le choix des matières et les méthodes d'enseignement. Former l'esprit, voilà, dites-vous, le but essentiel, unique de l'enseignement secondaire ? Pour former l'esprit, que faut-il enseigner ? Comment faut-il enseigner ? Ramenée à ces termes, la question, croyons-nous, est facile à résoudre. Le latin a fait ses preuves ! Eh quoi ! dira-t-on, reprendre la tradition scolaire de l'ancien régime, est-ce possible ? Absolument ? Non, sans doute, puisque nous avons, nous aussi, nos classiques, et que nous leur devons, que nous nous devons, de leur faire, dans l'éducation des jeunes Français, leur place. Mais nos classiques relèvent des classiques latins, et c'est là une raison de plus de faire du latin le fond des études secondaires. Le latin, dans les classes, a été tout; il n'est plus rien maintenant, ou peu s'en faut, il s'agit de faire qu'il soit quelque chose, de lui rendre même un rôle prépondérant.

III

Le problème classique se complique aujourd'hui, comme, d'ailleurs, presque tous les problèmes de notre temps, d'une question politique. L'ancienne société était constituée d'une manière beaucoup plus simple que la nôtre; il y avait d'un côté, ceux que leur condition astreignait au travail des mains, de l'autre, ceux qui en étaient exempts. Ceux-ci recevaient presque tous l'éducation classique; elle était appropriée à leurs goûts et à leurs soins. La société moderne est toute autre; elle ne saurait subsister, sans une variété infinie de travaux et d'efforts, et, par suite, d'états les plus divers. Bien plus, elle est en marche, on nous l'assure du moins, vers un avenir prochain où la place de chacun lui sera assignée par son mérite. De là, pour tous, même et surtout, peut-on dire, pour ceux qui sont appelés à faire principalement œuvre de leur intelligence, la nécessité de se préparer de leur mieux et le plus tôt possible à l'état qu'ils veulent embrasser. Dès lors l'éducation classique, parce qu'elle est la même pour tous, ne convient, dit-on, maintenant, presque plus à personne : l'esprit est un instrument qui doit se plier désormais à des emplois trop différents les uns des autres et trop difficiles pour ne pas l'y façonner dès la première heure. Ce qu'il faut à la jeunesse de nos jours, surtout depuis nos derniers bouleversements, c'est un enseignement propre, non plus, comme autrefois, à former l'esprit en général, mais les talents particuliers, nécessaires pour chaque état; on ne peut plus se contenter d'enseigner à l'enfant « son métier d'homme », il est indispensable de lui en apprendre un autre et de l'y former sans retard. Il faut donc restreindre de plus en plus, dans l'éducation, la part de l'enseignement général et faire la plus large possible, la part de la formation spéciale. C'est ainsi qu'une opinion que l'on pourrait dire dominante, si l'on se borne à compter les voix, réclame l'entière transformation de l'enseignement secondaire; pour l'adapter aux besoins de la société moderne, l'éducation classique y céderait la place à peu près partout à l'éducation professionnelle. Du reste, comme il fallait s'y attendre, on n'a pas manqué d'invoquer le principe démocratique, l'égalité des droits. Tous les enfants de la France ont le même droit au plein

épanouissement de leurs facultés natives, de manière que chacun d'eux puisse prendre dans une société où il n'y a plus de privilège, où tout doit revenir au mérite, la place qui lui appartient. Mais tous n'ont pas les mêmes aptitudes; il s'agit de cultiver les dons que la nature leur a faits, par une éducation appropriée à leurs moyens. Ainsi l'ordre social sera fondé sur la justice, la société assurera à tous ses membres les mêmes avantages et pourra recevoir de chacun d'eux les services qu'elle est en droit de leur demander.

Cette société où tous les talents seraient mis en œuvre, et la tâche de chacun proportionnée à ses forces, n'est qu'un rêve. Cependant bien des esprits sont en travail pour réaliser ce rêve en partie. Certains préconisent en particulier un plan d'études suivant lequel l'enseignement ne serait plus distribué, à ses divers degrés, comme il l'a été jusqu'ici plus ou moins au hasard, c'est-à-dire à ceux qui se présentent pour le recevoir; il faudrait, pour passer du primaire au secondaire, faire la preuve qu'on en est capable; à ce second étage, il y aurait divers compartiments, et la culture classique serait réservée pour une élite. Tous les esprits que préoccupe la réforme de l'enseignement et qui voudraient même la pousser très loin ne donnent pas dans ces projets extrêmes; toutefois, il y a parmi les partisan d'une refonte profonde des études, une tendance assez générale à transformer l'enseignement classique en une sorte d'enclos d'un difficile accès et qui ne s'ouvrirait qu'au petit nombre. « La démocratie, écrit le Ministre de l'Instruction publique dans la lettre que nous avons déjà citée, la démocratie n'exige point que l'enseignement soit mis au niveau d'une moyenne indulgemment déterminée, qui finit par décider de l'orientation des programmes et de la qualité des études. Elle réclame, tout au contraire, que nous formions par un enseignement classique véritable, une élite recrutée parmi les mieux doués et les plus capables, quels que soient leur rang et leur condition ». En d'autres termes, si nous comprenons bien, une société même démocratique ne saurait se passer d'aristocratie; or il n'y en a plus qu'une de possible, celle de l'esprit, et c'est par l'humanisme que cette aristocratie peut être créée et maintenue. Il y a des esprits qui sont faits pour vivre de la pensée et pour la pensée; des esprits de cette espèce, une société démo-

cratique en a besoin, plus peut-être qu'aucune autre; on en trouve dans tous les rangs, dans toutes les conditions; on les discernera, en en « formera par un enseignement classique véritable, une élite que réclame la démocratie », c'est-à-dire, pour parler nettement, ses guides et ses chefs. Ce choix des intelligences « les mieux douées », leur formation par une éducation toute particulière à laquelle le reste de la jeunesse ne pourra prétendre, cette élite enfin créée tout exprès pour présider aux destinées de la démocratie, tout cela ne s'accorde guère sinon avec l'égalité, du moins avec l'idée que s'en sont faite la plupart des Français. D'un autre côté cette préparation hasardeuse de l'avenir nous paraît empiéter sur la Providence qui ne dit presque jamais pour personne, dès le premier âge, tout son secret. Les Bossuet et les Fénelon, les Corneille et les Molière avaient été élevés comme tout le monde, et c'est du sein de la foule, sans autre base d'élan que l'éducation commune, qu'ils prirent à leur heure, le vol du génie.

IV

On parle donc beaucoup en ce moment du relèvement des études classiques, et Dieu veuille que tout ce bruit de paroles ou, si l'on veut, ce mouvement d'idées ne se borne pas, comme pour d'autres projets, à des discours et à des écrits. Or, le moyen de relever les études classiques, ce n'est pas de rendre l'enseignement plus difficile, comme il semble qu'on veuille faire, mais de le rendre plus sérieux, plus essentiel et aussi plus en rapport avec les mesures que la nature a fixées pour chaque âge de la vie. Qu'on allège les programmes, au lieu de les alourdir, et que, pour les matières que l'on conservera, l'on n'ait plus autant la préoccupation d'y appliquer l'esprit scientifique, mais d'y chercher avant tout un aliment pour la pensée ! Qu'on étudie le latin, par exemple, pour le savoir un peu, sans doute, si c'est possible, mais surtout parce que le latin, étudié d'une certaine manière est singulièrement propre à développer l'intelligence.

Pour que le latin pût donner ce résultat essentiel, il faudrait, encore une fois, lui assurer, dans l'enseignement secondaire, non pas la place qu'il occupait jadis, — ce n'est pas possible —

mais la première et de beaucoup; il faudrait reprendre l'étude littéraire des classiques latins, y joindre l'étude, littéraire aussi des classiques français, et, de tout le reste, de l'histoire, des langues, des sciences, même du grec, fort peu de chose. « La sobriété, la mesure, le choix dans l'enseignement ne répond pas seulement à des convenances supérieures d'ordre et de goût, c'est une nécessité de bon sens ».

Mais quoi ! Réduire la part de l'histoire, « le premier maître qu'il faut donner aux enfants », — le mot est du sage Rollin —, ce qui ne l'empêchait pas, soit dit en passant, de laisser hors de son programme l'histoire de France ? Et la géographie ? Ne devrait-elle pas être le centre de l'enseignement au moment où le principe des nationalités renouvelle la carte du monde ? Et les langues vivantes ? Quand fut-il plus nécessaire de les enseigner ? Jamais on ne vit entre les peuples un tel échange d'idées, un tel mélange d'intérêts ! Quant aux sciences, elles sont reines dans la société moderne, comment leur intervention dans l'enseignement serait-elle moindre que celle des lettres ? Voilà ce que l'on dira et bien d'autres choses encore, pour ne rien ôter des matières qui se sont introduites l'une après l'autre dans notre régime scolaire. Il y a donc lieu de craindre que, sous prétexte de renforcer les études, on ne fasse guère que surcharger de nouveau les programmes.

« A la rigueur, disait Cournot, on pourrait faire ses humanités avec l'allemand ». Eh oui, sans doute, on pourrait par l'enseignement des langues vivantes, et même par l'enseignement des sciences, obtenir, jusqu'à un certain point, le résultat que l'on cherche dans les humanités, la formation de l'esprit, mais on ne le pourrait qu'à deux conditions, premièrement d'enseigner les langues vivantes littérairement, et, les sciences, par des vues d'ensemble, par la recherche des principes et des conclusions les plus générales, ensuite de s'en tenir à un seul instrument de formation, c'est-à-dire de renfermer en quelque sorte l'élève, soit dans l'étude des langues vivantes, soit dans celle des sciences. C'est une contradiction de prétendre former l'esprit d'un enfant, en le faisant passer perpétuellement à des exercices de nature différente, en rompant ainsi à tout instant la tendance de ses efforts et ses habitudes. C'est mettre les esprits au laminoir; la plupart y perdent toute vigueur et le goût de l'étude.

« Le grand art, en fait d'enseignement, comme en fait de style, c'est de savoir se borner », et puisque nous sommes condamnés « par une nécessité de bon sens » à faire un choix dans les matières d'enseignement, il ne s'agit donc que de bien choisir. Mais, si l'on veut s'en rapporter à l'expérience, on conviendra que le latin l'emporte en vertu pédagogique. Les raisons qu'on en donne n'ont pas toutes la même valeur, et même, la plupart, telles du moins qu'on les présente, parce qu'elles visent trop haut ou qu'elles sont trop vagues, ne portent pas. La question, toute pédagogique est uniquement de savoir quels sont les avantages que peuvent retirer du latin les élèves qui l'étudient.

« Que l'étude du latin donne à l'esprit on ne sait quelle fleur d'élégance que rien ne remplace, et que c'est éminemment par elle que nous viennent l'intelligence du beau et le sentiment du « style », j'affirme de toutes mes forces, s'écriait Jules Lemaître, que c'est là une illusion ».

Il est vrai qu'on peut lire du même écrivain cette réflexion toute contraire : « C'est mon latin qui m'assure une bonne syntaxe, qui me permet d'éviter les impropriétés, de garder aux mots leur vrai sens... C'est encore à mon latin que je dois de comprendre pleinement les écrivains des trois derniers siècles... » Ce qui est certain, c'est que le latin n'apporte à personne « le don du style » et que, même pour en retirer l'avantage de mieux comprendre nos classiques, il faut d'abord le savoir très bien et ensuite tenir de la nature « le sentiment du style ». Le latin a servi, et beaucoup, aux écrivains du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles, parce qu'ils devaient créer en grande partie leur langue et qu'ils puisaient à la source. Mais nul ne saurait dire en quoi la prose de Joseph de Maistre ou celle de Chateaubriand qui savaient le latin, s'en ressent plus que la prose de Louis Veuillot qui ne le savait pas ? (1) Enfin la plupart des jeunes gens qui font leurs classes ne sont pas nés pour écrire, ni même, disons-le, pour atteindre d'une vue directe et goûter la beauté littéraire. Préconiser l'étude du latin comme la meilleure école pour apprendre « à choisir et à joindre les mots »

(1) Quand Louis Veuillot apprit le latin il était déjà, — il le fut dès qu'il commença d'écrire, — parfaitement maître de sa langue.

en français et à connaître dans les œuvres littéraires la beauté de la forme, c'est parler pour un très petit nombre.

Il y a, pour faire du latin le fond de l'enseignement classique une seule raison essentielle, qui touche au cœur même de la question : l'étude du latin est pour l'esprit, à l'âge de sa croissance, la meilleure discipline. Seulement, cette raison, on lui donne souvent un tour qui en fausse le sens, une ampleur qu'elle n'a pas; on l'exagère et on lui ôte ainsi sa portée réelle. On nous dira, par exemple, sous prétexte que l'étude du latin ne saurait se réduire « à une gymnastique suédoise » : « Nous demandons autre chose au latin, à savoir de nous faire communiquer avec la civilisation et la pensée latines. S'il ne nous donne pas cette autre chose, ce serait trop de lui consacrer cinq ans et même trois » (1). Que veut-on dire quand on parle « de nous faire communiquer avec la civilisation et la pensée latines ? » Et d'abord voilà deux choses qui ne sont pas la même chose : la pensée latine n'est qu'une partie de la civilisation latine. Il n'y a d'ailleurs, croyons-nous, à communiquer véritablement avec la civilisation latine que les savants ou encore, si l'on veut, les érudits qui en ont embrassé l'histoire dans ses divers éléments. De même, pour communiquer avec la pensée latine, il faut l'avoir étudiée à fond et la connaître en son entier; tout s'y tient et l'on n'en saisit bien telle ou telle branche que dans son rapport avec l'ensemble. Et ce travail, des enfants le feraient en cinq ans, de onze à seize ans ! On insiste pourtant : « La civilisation latine est nôtre, dit-on; nous retrouvons à l'étudier nos idées, nos sentiments, dans leur naïveté et leur vigueur primitives. Nous retrempons notre conscience comme à sa source ». Fort bien, mais ce n'est pas à des écoliers, tels du moins que nous les connaissons, que vous vous adressez; la tâche que vous proposez n'est pas celle que la nature a marquée pour la première étape de la vie.

Il faut écarter ces perspectives trop ambitieuses et mal définies pour considérer simplement l'œuvre d'éducation telle qu'elle se fait ou doit se faire par l'enseignement classique.

---

(1) THAMIN, *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1921.

V

L'étude du latin, est-il besoin de le redire, n'a plus et ne peut plus avoir l'ampleur d'autrefois, elle se bornera désormais à l'explication des classiques, à des traductions de latin en français, de français en latin. Toutefois même réduite à ces proportions relativement bien modestes, elle n'en reste pas moins, pour la jeunesse, le travail de l'esprit le plus fécond, le plus foncièrement éducateur. La raison, c'est qu'il est de tous les travaux qui se trouvent à la portée des jeunes gens, à l'âge où l'esprit s'éveille, le plus actif, le plus personnel, le plus intelligent, et pour tout dire d'un mot, le plus véritablement humain. Il semble à première vue que, pour appliquer l'esprit, rien ne vaut l'étude des sciences. Il y faut en effet, tout au moins, pour l'étude des sciences mathématiques, un effort d'attention soutenue dont la plupart des enfants, au-dessous de quatorze ou quinze ans, ne sont pas capables. Mais cela suffit, en dehors de toute autre considération, pour mettre les sciences mathématiques hors du présent débat. De plus, cet effort qui fatigue l'esprit de l'enfant, ne l'exerce pas; son activité, appliquée toujours au même point, de la même manière, ne se renouvelle pas, ne s'étend pas. Eh quoi, dira-t-on, l'enfant n'apprend-il pas ainsi à déduire ? Oui, si l'on veut, mais sur le même plan, dans la même sphère. C'est un savant, Carl Vogt qui a dit que, par l'enseignement actuel des sciences « l'initiative individuelle s'amoindrit de plus en plus et tend à être remplacée par un travail toujours plus mécanique ». Que pour être un mathématicien, un physicien, un savant dans un ordre quelconque, il faille une grande force d'esprit, nul n'en doute, mais on n'en saurait conclure la seule chose qui soit en question, que la culture des sciences, telle surtout qu'elle est possible pour des enfants, ait une grande vertu éducatrice. Non, l'étude des sciences ne saurait donner à l'enfant cet élan, ce ressort qui est le premier élément de la véritable éducation de l'esprit. Qu'on nous permette de citer à ce propos une page d'un philosophe qui fait autorité en matière d'enseignement. « Après la trois centième version, dit Alfred Fouillée, il est bien clair que l'élève aura l'esprit plus exercé qu'après la neuvième : de Cornelius Nepos ou de Salluste, il aura pu s'élever à Tacite et à Virgile; il aura résolu une série de problèmes con-

sistant à retrouver et à exprimer la pensée de grands écrivains; il saura mieux le latin et le français. Mais, après le trois centième théorème de géométrie, l'élève en sera-t-il plus intelligent ? S'il étudie l'ellipse, après avoir étudié le cercle, son esprit subira-t-il une métamorphose ? De même, s'il résout les équations du second degré, après celles du premier, sera-t-il un autre homme ? Non, car en définitive, de théorème en théorème *c'est toujours la même chose*. Et si en chimie, après avoir étudié le soufre on étudie l'iode, y aura-t-il progrès intellectuel ? Et si, en botanique, après avoir étudié la famille des rubiacées, on apprend les caractères des primulacées ? Ou si, après avoir examiné des morceaux de quartz on examine des morceaux de craie ? A vrai dire, l'enseignement des sciences, avec son défilé de faits et de lois que ne relie aucune considération philosophique, ne fait avancer l'esprit qu'en apparence : en réalité, on piétine sur place » (1).

L'esprit n'est pas seulement plus actif dans l'étude des lettres que dans l'étude des sciences; il fait un travail plus personnel où il s'engage avec tous ses moyens, avec toute ses facultés et dont le résultat, quel qu'il soit, lui appartient tout entier. L'élève qui traduit du latin en français ou du français en latin, si d'ailleurs il fait ce qu'il fait, travaille véritablement de tout son esprit, si bien qu'on ne saurait dire quelle est de ses facultés, de la mémoire, de l'imagination ou du raisonnement dans toutes ses parties, celle qui a, dans ce travail, la meilleure part. « Oui, pour analyser une phrase et en bien saisir le sens, pour traduire soi-même sa pensée en des expressions qui ne la trahissent pas, surtout s'il s'agit d'une langue ancienne, il faut induire, observer, essayer et expérimenter, deviner, faire des suppositions et hypothèses de toute sorte » (2). Et ce travail de recherche, parce qu'il n'est pas limité, comme dans les sciences, à un fait ou à une loi, qu'il se produit en quelque sorte dans le champ indéfini de la pensée, met en mouvement toutes les puissances de l'esprit, tous ses souvenirs, toutes ses idées. S'il est vrai que la vertu de l'enseignement se ramène en définitive à susciter l'activité intellectuelle de celui qui le reçoit et

(1) *L'enseignement au point de vue national*, par Alfred Fouillée. p. 94.
(2) Ibidem, p. 76.

qu'il n'y ait pour lui, de véritable profit, quelle que soit la matière de son étude, que dans l'effort qu'il fait, aucun exercice classique ne l'emporte de sa nature en efficacité sur la traduction, parce que, dans aucun autre, l'élève n'est obligé de mettre plus de lui-même. Sans doute son esprit s'éveille au souffle d'un autre esprit, mais tout en se subordonnant à la pensée de l'écrivain qu'il traduit, il ne produit rien qu'il ne tire de son propre fond et qui ne soit bien à lui.

« Il y a, disait Erasme, deux ordres de connaissances, celle des mots et celle des choses », mais on n'apprend des mots que pour connaître les choses. Or, selon une opinion que beaucoup considèrent comme un jugement acquis, le vice radical de l'ancien régime scolaire et la meilleure raison de l'écarter sans retour, c'est que la jeunesse n'y recevait qu'une culture factice, une éducation de surface. L'enseignement des collèges, durant trois siècles aurait eu pour objet, non pas des choses, mais simplement des mots. En effet, savoir le latin, le savoir à fond pour le parler et l'écrire et pour lire les auteurs, tel était le but des humanités. « C'est l'étude de la langue latine, affirmait encore Rollin au dix-huitième siècle, qui fait proprement l'occupation des classes et qui est comme le fond des exercices de collège où l'on apprend non seulement à entendre le latin, mais à le parler et à l'écrire » (1). Et voici le changement profond, l'immense progrès qui se serait accompli dans l'éducation : étude de mots, régime ancien, étude de choses, régime nouveau; l'antithèse est trop tranchée pour ne pas représenter aux yeux de bien des gens — et c'est le grand nombre — qui ne jugent que sur les apparences, la vérité historique. Les élèves, en effet, étudient maintenant ce qu'on ne leur enseignait pas autrefois, l'histoire, la géographie, l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la physique, la chimie, la botanique, la zoologie, la géologie. Voilà des choses, et que de choses ! Reste à savoir ce qu'ils en prennent et ce qu'ils en retiennent.

Du reste, ce n'est pas en mettant à la base de l'éducation des connaissances positives que l'on forme des intelligences : le principe de cette évolution créatrice est plus large et plus profond. Il y a, en dehors des connaissances proprement dites, spé-

(1) « Traité des Etudes », L. 16, III.

ciales, un ensemble d'idées qui dominent toutes les matières d'études, tous les travaux de la pensée; elles entrent en quelque sorte dans la substance même de l'esprit, elles y deviennent comme les germes de toutes ses productions. L'esprit les amasse peu à peu, il s'en pénètre, il en fait, si l'on peut dire, de la chair et du sang, et c'est avec ces principes de vie, à mesure qu'il les assimile, qu'il accroît ses forces, qu'il développe ses facultés. Or, ces idées d'où sort proprement la vie intellectuelle et qui l'alimentent perpétuellement, la meilleure source en est dans un commerce intime, assidu avec les classiques, en particulier, avec les classiques latins. Mais surtout, pour de jeunes esprits, aucun exercice n'est plus propre que la traduction des classiques latins, à l'ensemencer de ces idées substantielles et fécondes qui servent de base à tout travail intellectuel. Autrefois, quand on étudiait le latin pour le savoir, chaque mot de cette langue était l'objet d'une étude sérieuse, approfondie, graduée, on cherchait avec un soin minutieux à en déterminer la signification précise, exacte, et c'était là le moyen par excellence de recueillir des idées, ou tout au moins de les éclaircir et de s'en imprégner. D'où part la première lueur d'une idée, à quel moment et de quelle manière elle prend naissance, on ne saurait le dire, mais quelle que soit l'origine de nos idées, l'esprit n'arrive à les posséder véritablement que par la réflexion. Or voilà précisément le grand avantage de la traduction, elle applique l'esprit, elle le fait réfléchir au sens des mots, c'est-à-dire à des idées, aux idées que les mots expriment. Saisir nettement des idées, en discerner la portée, les limites, les nuances, en vérité cette étude de mots qu'est la traduction n'a pas d'autre objet. Et ce travail, le traducteur l'accomplit guidé par les maîtres de la pensée qui offrent constamment à sa réflexion les idées les plus élevées, les plus essentielles, celles qui constituent, à proprement parler, le patrimoine de l'esprit humain. De là ce nom d'humanités, *humaniores litterae*, admirablement approprié que l'on a donné à l'éducation classique. Il y a, dans les mots de la langue latine comme du reste, dans les mots de toute langue, deux sortes d'idées, des idées générales qui sont de tous les temps et de tous les pays, et des idées qui ont trait aux événements ou aux mœurs d'une nation et d'une époque particulières, des notions historiques. De ces deux sortes

d'idées, celles qui sont proprement éducatrices, celles qui élèvent, au sens vrai du mot, l'esprit, qui le font monter dans la vie intellectuelle, qui enrichissent et qui fécondent la pensée, ce sont les idées générales. Dès lors l'on peut dire que c'est la communication des idées générales par l'étude des classiques qui constitue le fond même de l'enseignement secondaire. Les notions historiques sont loin d'être négligeables, elles le sont d'autant moins qu'elles servent le plus souvent à préciser les idées générales. Mais on aurait tort de présenter l'étude de l'antiquité grecque et latine ainsi que certains l'affirment ou veulent le laisser croire, comme la raison d'être et la véritable fin de l'éducation classique. Non ! La connaissance de l'antiquité n'est pas le but de l'éducation classique, elle n'en est qu'un moyen, et même, il ne faut, en expliquant les classiques, y recourir qu'avec discrétion, seulement autant qu'il est nécessaire pour mettre dans tout son jour leur pensée. « L'érudition, dans les classes, doit être comme le soleil des Champs Elysées de Fénelon qui, de ses rayons adoucis et voilés, pénètre sans offusquer les yeux » (1.)

Il ne semble pas possible de parler pour le latin sans citer au moins en partie l'éloge qu'en a fait Joseph de Maistre de ce ton inspiré et souverain qui lui est propre. « Rien n'égale la dignité de la langue latine. Elle fut parlée par le peuple-roi, qui lui imprima ce caractère de grandeur unique dans l'histoire du langage humain, et que les langues même les plus parfaites n'ont pu saisir. Née pour commander, cette langue commande encore dans les livres de ceux qui la parlèrent. C'est la langue des conquérants romains et celle des missionnaires de l'Eglise romaine. C'est la langue de la civilisation. Mêlée à celle de nos pères, les Barbares, elle sut raffiner, assouplir, et, pour ainsi dire, *spiritualiser* ces idiomes grossiers qui sont devenus ce que nous voyons. Armés de cette langue, les envoyés du Pontife romain allèrent eux-mêmes chercher ces peuples qui ne venaient plus à eux. Ceux-ci l'entendirent parler le jour de leur baptême et depuis ils ne l'ont plus oubliée. Qu'on jette les yeux sur une mappemonde, qu'on trace la ligne où cette *langue universelle*

(1) « Education et Instruction. Enseignement secondaire, II », par GRÉARD, p. 158.

se tut : là sont les bornes de la civilisation et de la fraternité européennes; au delà vous ne trouverez que la parenté humaine qui se trouve heureusement partout. Le signe européen, c'est la langue latine. Les médailles, les monnaies, les trophées, les tombeaux, les annales primitives, les lois, les canons, tous les monuments parlent latin : faut-il donc les effacer, ou ne plus les entendre ? » (1).

Germain BRETON.

(1) « Du Pape », liv. I, ch. XX.

LA VIE DE L'INSTITUT IL Y A TRENTE ANS

Monseigneur le Chancelier,

Messeigneurs,

Mesdames,

Messieurs,

Tout a été dit sur l'Institut Catholique depuis qu'il a des Evêques protecteurs, et qui parlent. Permettez-moi de ne pas refaire des discours parfaits et de vous inviter à descendre des hauteurs, où mes éloquents collègues se plaisaient à vous promener, à la familiarité d'une page de chronique. La vie de l'Institut, il y a trente ans, telle qu'elle s'est gravée dans mes souvenirs d'étudiant : tel sera, si vous le voulez bien, tout l'objet de cette causerie, qui réclame votre indulgence pour sa sincérité, son abandon, ses lacunes peut-être. Cela me rajeunira, cela ne vieillira personne.

Pour vous, Monseigneur le Chancelier, rien ne saurait vous vieillir. Quand on peut descendre tranquillement dans son existence, je veux dire l'existence dont on se souvient à 75 ans, à 78 ans en arrière, qu'est-ce que c'est que des souvenirs qui ne remontent qu'à trente ans ? Je voudrais avoir la jeunesse de votre mémoire et de votre cœur; car c'est avec le cœur que je parlerai. Je l'aime, ce cher Institut, comme un grand bienfai-

teur; je l'aime, comme vous voulez que nous l'aimions. Il a connu des crises; communiquez-lui votre secret de durer, de prendre des années sans prendre des rides. Nous le voulons immortel.

En 1891, la façade n'était pas moins austère qu'aujourd'hui. Je crois qu'elle l'était davantage; mais elle avait plus de sourires aux fenêtres. Nous étions assez nombreux, c'est-à-dire pas trop, c'est-à-dire pas assez. Même alors le foyer ne trouvait pas à utiliser toute sa puissance de rayonnement. Les forts contingents venaient de Rodez et de Bayonne. C'était le beau temps, où le Rouergue déversait à la fois 83 nouveaux prêtres dans ses paroisses, dans ses collèges, dans les Universités, dans les ordres religieux, dans les diocèses pauvres. Ces merveilles ont légèrement pâli; elles se reverront demain dans tout leur éclat et l'Institut en tressaille déjà d'espérance.

La prison maussade abritait beaucoup de sérieux, mais du sérieux français, qui mousse volontiers en gaîté. Cette gaîté parfois un peu bruyante ne laissait pas d'inquiéter de temps à autre notre supérieur, le bon M. Roques, qui n'avait de mauvais que l'estomac. Mais il comprenait qu'alourdis par les idées profondes, ou les longs calculs, ou les considérations de M. Duquesnoy sur « un aoriste illégitime » ou sur un « augment qui sort de ses limites », nos cerveaux éprouvassent le besoin de s'alléger, d'ouvrir une soupape, par où s'échappaient des rires homériques, des fusées, de l'esprit de 2e qualité, des calembours, des bulles de savon, des riens.

Cette gaîté rentrait dans ses limites au seuil de nos cellules et des salles de cours. On travaillait ferme. Nous aurions pu emprunter à sainte Jeanne d'Arc sa devise : vive labeur ! Ce travail était une sorte de religion. Lui seul en effet avait le droit de nous introduire dignement dans nos sanctuaires respectifs. Alors comme aujourd'hui, l'Institut renfermait, si l'on peut ainsi parler, trois temples : *le temple du goût;* c'était le compartiment sacré des linguistes et des « littérateurs », comme on disait, le mien; — *le temple de la vérité;* c'était celui des théologiens et des philosophes; — *le temple enfin de la science*, dont il est superflu d'indiquer les fidèles. Que le goût fût banni du second et même du troisième, ou que la vérité le fût du premier, c'est ce que je me garderai bien de soutenir. Les tem-

ples communiquaient entre eux. Goût littéraire, vérité, science se rencontraient et s'accordaient fort bien chez nos maîtres et même un peu chez nous. Qu'est-ce qu'un art de bien dire qui ne serait d'abord un art de bien penser, ou un art de bien penser qui n'entraînerait pas l'art de bien dire, ou un « esprit géométrique » qui ne s'achèverait pas en « esprit de finesse ? ».

Mais, malgré les compénétrations heureuses dues à une culture antérieure, chacun fréquentait son temple à peu près exclusivement.

I

Sous les auspices de Mgr Lamothe-Tenet, le recteur déjà vénérable et forcément un peu lointain, dont la distinction suprême et la piété présidaient aux cérémonies des trois temples, pénétrons d'abord dans celui de la littérature, qui m'était le plus familier. Quelle haute science nous y découvrons ! et quelle admirable simplicité à la porter ! Dans ce temple, personne ne pontifiait. Tous nos professeurs étaient remarquables et l'Etat, qui en avait pourtant d'éminents, nous en enviait plusieurs. C'était avec raison.

En ce temps-là, nous avions l'avantage de pouvoir nous préparer à la licence chez nous, sous l'unique direction de nos maîtres et l'on peut dire que nous jouissions mieux de la liberté d'enseignement. Mais la curiosité nous dirigeait plus d'une fois vers la Faculté officielle, d'où nous revenions d'ordinaire intéressés et charmés. Un jour pourtant l'impression fut moins heureuse. Le professeur de grec, d'un scalpel très savant, disséquait un passage d'Homère. Il disséquait, c'est le mot. Il avait l'air de travailler sur un cadavre. Il comptait minutieusement le nombre des menues, toutes menues conjonctions dont se nouaient les phrases de ce passage bien connu. Nous pensions, irrévérencieusement peut-être, — mais il faut pardonner beaucoup à la jeunesse — que cette méthode germanique rendait une réelle science légèrement ennuyeuse et vaine; et de retour dans nos cellules, nous relûmes, avec délices, sans nous embarrasser de ces détails un peu mesquins, la page de l'Iliade, naguère morte, qui jamais ne nous avait paru si vivante. Les *surhommes* de la philosophie et de la grammaire avaient déjà franchi

le Rhin avec les marchands et bientôt les espions. Les hordes barbares viendraient plus tard.

Nos professeurs résistaient bien à l'invasion. Même dans l'explication minutieuse des textes, ils ne se perdaient point dans l'examen microscopique de l'infiniment petit et ils gardaient un vif souci de cette culture générale, qui seule développe dans l'étudiant la fleur d'humanité. La *Chanson de Roland*, expliquée par M. Couture, ne devenait pas une suite de mots; elle demeurait une épopée.

J'ai peu connu M. l'abbé Duquesnoy, philosophe original et profond, épris de philologie grecque, dont il ne parvenait pas plus à se déprendre que de son éternel parapluie.

MM. Couture, Arnaud, Valentin, Morlais, Saint-Raymond : voilà mes maîtres, dont l'Institut a le droit d'être fier.

M. Saint-Raymond nous initiait au jeu de ces Institutions grecques et latines, si fécondes en merveilles d'art. Ce monde antique, si vaste et par endroits si beau, n'avait pas pour lui de secrets. Je ne sais s'il y eut jamais érudition plus étendue, jugement plus droit, élocution plus facile.

Quant à M. l'abbé Morlais, notre professeur de littérature latine, son latin certes était cicéronien, mais quel doigté dans le maniement de la langue française ! Quel conférencier disert ! Quel écrivain délicat ! Dans ces études, où il se plaisait si fort, sur les moralistes latins, sur les idées philosophiques ou religieuses d'un Cicéron, d'un Virgile, d'un Sénèque, quelles vues intéressantes et d'une originalité de bon aloi ! Quel style alerte, clair, tout paré d'élégance ! Ces pages peuvent faire encore le charme des gourmets.

M. le chanoine Valentin, alors dans tout l'éclat de son talent, était déjà une des célébrités toulousaines les plus sympathiques. Ce n'est pas seulement *pour l'amour du grec*, qu'il professait, qu'on était tenté de *l'embrasser*. Il était cœur de la tête aux pieds. Et quels admirables dons ! Quelle sensibilité frémissante ! Quelle imagination ! Quel grand langage ! En chaire, il jouait avec les images, qu'il regardait flotter devant lui, au-dessus de son auditoire, dans l'espace plein de visions. Et que d'esprit et du meilleur ! Ame romantique, s'installant avec la même aisance dans le sublime et dans le familier, passant même parfois

trop brusquement de l'un à l'autre; — délicieux causeur, quand il s'adressait aux enfants; tribun puissant pour haranguer les foules, poète toujours.

D'une main experte et douce, il redressait les erreurs de nos thèmes grecs; il les stigmatisait sur nos « copies » de quelques signes d'une écriture haute et grêle, arachnéenne et même lisible, partie plutôt que tombée de ses doigts. Il nous dictait d'une voix chaude, malgré la méthode froide, un riche manuel d'Histoire de la littérature grecque. Mais le grand orateur, dont la magnificence n'oubliait parfois que la mesure, n'était tout à fait lui-même que dans le cours public. Là, cette source pouvait jaillir, cette surabondance s'épancher.

En 1891, pour le plus grand plaisir de son auditoire, il étudiait le théâtre d'Aristophane, tour à tour ailé et bas, mais toujours si débordant de vie. Il y accordait sa lyre, il y aiguisait sa verve. Puis, d'un élan brusque, il se transportait chez nous. « Ne sommes-nous pas des Grecs parlant latin ? » suivant le mot connu de M. Chassang. Et de quel peuple a-t-il été dit dans *l'Esprit des lois* « qu'il traitait gaîment les choses sérieuses ? ». Est-ce des Grecs ? Est-ce de nous ? Du théâtre grec, comment ne pas bondir vers le nôtre ? De la démocratie grecque, vers notre démocratie ? Quels rapprochements piquants ! et parfois quelles envolées superbes ! Je comprends que Toulouse le pleure toujours.

M. l'abbé Couture et M. Arnaud, nos deux maîtres de langue et de littérature françaises, avaient l'un et l'autre un robuste tempérament de professeur; ils exerçaient tous deux sur nous une autorité singulière et enfin, ils se complétaient.

M. Arnaud ne savait pas tout. « Je ne suis rien, disait-il le 15 février 1891, dans son discours de réception à l'académie des Jeux Floraux, je ne suis rien, pas même un érudit, ou à peine un érudit ». Il n'était pas rien certes, il n'était pas un érudit en effet; un peu par indolence, un peu par dédain. Je ne crois pas qu'il portât l'érudition aux nues, et volontiers il en raillait les outrances. Il fallait l'entendre dire dans ce discours aux Jeux Floraux : « Je proclame très haut qu'il n'est pas indifférent de savoir au juste le nombre des couverts d'argent qu'a laissés Molière, et celui de ses chemises, et celui de ses hauts-de-chausses ».

Il ne raffolait pas du moyen âge, paradis terrestre de M. Couture. Les grandes dates de notre histoire littéraire, son mouvement général, les origines du classicisme, ses règles (oh ! oui, ses règles !), ses lacunes, sa décadence, les sources du romantisme, ses vagues triomphantes et inquiétantes : sur tout cela il avait de idées nettes, justes, impérieuses, passées au crible d'une discussion âpre et saine. C'était un esprit puissant et libre. La critique « simplement intelligente », dont il disait dans ce discours déjà cité (qui fut son « manifeste » littéraire), que « cela n'est déjà pas si banal », c'était la sienne. Il fut l'homme redoutable d'un seul livre, fortement pensé et vigoureusement écrit : sa thèse de doctorat sur « l'abbé d'Aubignac et les règles du théâtre classique ». Cet ouvrage lui avait fourni l'occasion d'explorer à fond les grandes époques de notre littérature. A la lumière de quelques grands principes, nobles, clairs et bienfaisants, qu'il enfonçait à tour de bras dans nos jeunes esprits, principes d'ordre intellectuel ou moral : « il faut savoir voir et vouloir voir — il faut moins enseigner qu'élever — s'il est vrai que nous ayons perdu le mépris, retrouvons-le; sachons mépriser, sachons déshonorer les malfaiteurs littéraires », nous refaisions à sa suite le même voyage, un peu capricieusement.

M. Arnaud ne cultivait pas l'enthousiasme. Il était né satirique. Sa voix prenait volontiers un accent mordant et cinglant; sa plume, aussi. Ce professeur de littérature nous l'appelions : professeur *contre* la littérature. Je n'ai pas gardé le souvenir précis d'une exclamation admirative échappée de ses lèvres. Ce sont les défauts, d'abord, qui l'attiraient. Et que le regard était perçant, le coup de griffe sûr ! Avec quelle volupté le vautour s'acharnait sur sa proie ! « Système fâcheux d'éducation ! » direz-vous. — Est-ce bien certain ? Dénoncer le mauvais goût, le poursuivre sans pitié, le mettre à nu à travers son clinquant : n'est-ce point une manière efficace de développer le bon ?

M. Arnaud traitait nos modestes travaux, comme les travaux entrés dans l'histoire : durement. Contre le style creux ou échauffé, les lieux communs, les idées banales, il tenait toujours en main sa cravache et Dieu sait s'il en usait ! Le patient, qui n'était plus un petit jeune homme, sentait parfois son amour-propre saigner sous le coup brutal. Peut-être en devenait-il un peu craintif; peut-être, par peur de la correction, doutait-il un

peu trop de lui-même et sa composition, très sage, se ressentait-elle de ce commencement de paralysie. On pourrait soutenir qu'il y avait là, par suite d'un manque de psychologie peut-être, ou de souplesse, défaut d'adaptation au tempérament littéraire de chacun, et compression violente de tous les talents naissants dans la rigidité du même moule. Mais, en somme, c'est à un régime salutaire que nous étions soumis, et M. Arnaud, en nous forçant à réfléchir, à ne pas nous payer de mots, à revêtir d'un style simple, mais personnel, des idées qui ne seraient pas tout à fait celles de tout le monde, excellait à nous former.

De M. l'abbé Couture, que pourrai-je dire qui ne demeure au-dessous de votre attente, ou de votre admiration, ou qui ne soit superflu ? Cette grande et haute figure était de trop puissant relief pour qu'elle ne soit pas encore gravée dans le souvenir de ceux qui l'ont connue. Je ne rappellerai pas cette bonhomie extrême, qui rendait si facile l'accès de ce personnage imposant et donnait tant de charme à son accueil. Quelles qualités du professeur n'avait-il point ? Y eut-il mémoire plus vive, plus large, ou plus fidèle ? Il savait la place de chaque volume de sa bibliothèque immense et sa main se posait sans hésitation sur le passage désiré. Mais avait-il besoin pour lui-même de consulter sa bibliothèque ? Il avait tout lu, tout retenu et, quand la masse énorme se mettait en mouvement, bien loin que la matière appesantît l'esprit, c'était, comme eût pu dire M. le chanoine Valentin, une encyclopédie en marche. Il parcourait avec la même agilité d'esprit toutes les branches du savoir. La philosophie lui était aussi familière que l'histoire la plus curieuse ou les langues romanes. Avait-il son égal comme romaniste ? Aussi quel guide précieux pour remonter aux sources de notre langue, et de la plus vieille rythmique française, ou pour suivre le grand théologien-poète, l'incomparable Dante, dans son fameux pèlerinage, avec Virgile ou Béatrix, à travers l'enfer, le Purgatoire ou le Paradis ! Que n'était-il là, en cette année du centenaire du « Vieux Gibelin », pour mêler sa voix souveraine au concert de louanges qui a chanté l'épopée divine ! Dante : tel était le sujet de ces cours publics il y a trente ans. Il me semble encore le voir arriver gravement, lourdement, dans la salle bien trop étroite, où s'était entassé, comme il avait pu, le plus magnifique et le

plus impatient des auditoires. Il entrait, tenant à la main, pour tout dossier de notes, une petite carte de visite, qui portait quelques noms ou quelques dates et qu'il ne consultait pas. Il commençait avec sa simplicité ordinaire; puis, peu à peu, avec un naturel parfait, le son s'élevait; le visage s'animait, se transfigurait, s'éclairait d'un tel reflet de la lumière et de la vie intérieures qu'il en devenait beau. Durant une heure et demie se poursuivait l'opération magique et l'effet s'en prolongeait longtemps encore après qu'il s'était tu.

Un tel homme était fait pour parler. Il a relativement peu écrit et combien ses admirateurs le regrettent ! Quand on a voulu recueillir comme des reliques les articles épars semés par lui d'une main trop avare dans diverses revues, on n'a pas eu, hélas ! à multiplier les volumes. Ces fleurs précieuses ont à peine formé une gerbe. Manifestement il n'aimait pas écrire. Pourquoi ? Peut-être sa plume ne suivait-elle pas assez vite le mouvement de sa pensée. Est-il permis d'ajouter, sans manquer au respect dû à une telle gloire, que les dons du causeur et du conférencier paraissent l'emporter chez lui sur ceux de l'écrivain. Certes sa langue écrite brille de cette clarté et de cette grâce sans apprêt, qui sont si bien dans le goût français. Mais combien plus colorée, et plus vivante, et plus ample et plus variée était l'éloquence du professeur !

Son esprit gardait toute sa vivacité jusque dans les conférences privées réservées aux étudiants et peut-être est-ce là que se révélaient toutes ses richesses. Infaillible érudit, critique délicat, gaulois discret, gascon impénitent : tel il se livrait au fil des causeries quotidiennes mieux encore que dans la solennité toujours un peu cérémonieuse du cours public. Quoi de plus aride en soi que la grammaire, ou bien les règles qui ont présidé à l'évolution de la langue romane au passage du latin au français ? Mais ce diable d'homme égayait tout d'un exemple amusant, d'une anecdote piquante, voire d'un bout de vieille chanson, qui faisaient nos délices. Il avait une manière à lui de fredonner : « J' sis pas beau, mais j'sis content », avec une grimace souriante bien drôle sur un tel visage.

Quand il expliquait les auteurs français, d'un coup d'aile il nous transportait dans les plus pures régions de la beauté littéraire. Il me souvient qu'un jour, analysant les caractères de la

Phèdre de Racine, il nous jeta dans une sorte de ravissement, dont nos plumes, empressées d'ordinaire à prendre des notes, subirent toute à la fois la stupéfiante vertu. Elles-mêmes écoutaient, immobiles, l'enchanteresse parole.

De tels guides eussent affûté des Béotiens et je puis assurer que mes condisciples ne l'étaient point. On s'est un peu perdu de vue. Les souffles de la vie dispersent trop souvent ceux que les études avaient rapprochés. Ainsi des liens très doux se brisent, mais parfois la Providence les renoue. Je sais que mes camarades sont devenus à leur tour d'excellents maîtres, voués sans bruit à de hautes besognes, chers à l'Eglise et aux Lettres. J'en connais qui ont cueilli de nouveaux lauriers, relevé des ruines après la persécution douloureuse, doré d'un rayon nouveau le vieux collège étonné de revivre et qui de tant de travaux se reposent en écrivant, avec la fine pointe d'une psychologie très avertie. Il en est que le bon Dieu a déjà rappelés à lui, comme des ouvriers lassés avant l'heure, qui se couchent sur le sillon inachevé. D'autres acceptent de vieillir à enseigner : les plus vaillants ? Peut-être; mais certainement les plus heureux et les plus assurés de garder jusqu'à la fin la fraîcheur du cœur. Tel autre enfin a quitté, hélas ! depuis longtemps la plume légère pour un bâton pastoral de plus en plus lourd et vous vous demandez avec angoisse s'il vous le prouvera longtemps.

II

Aussi du temple du goût littéraire, hâtons-nous de passer au temple de la *Vérité*, c'est-à-dire des sciences sacrées. J'ai déjà dit que nous n'y fréquentions guère, nous les dévôts du premier sanctuaire, et que c'était regrettable; mais qu'heureusement cette sagesse était dans une certaine mesure notre partage, puisque nous étions tous ces théologiens convenables que sont les jeunes prêtres au sortir du séminaire.

Nous n'y fréquentions guère, mais nous savions ce qui s'y disait et les beaux palais d'idées qui s'y construisaient. Nous avions là d'excellents amis, dont quelques-uns se cachent sans doute dans cet auditoire; mais je n'y vois pas poindre la mitre encore neuve de Mgr Marty, évêque de Nîmes. Tous intelligents, plu-

sieurs fort spirituels, ils nous livraient toutes chaudes, et de savoureuse façon, leurs impressions de cours.

Nous n'ignorions point la fougue du R. P. Guillermin, de l'ordre de Saint-Dominique. Si nous avions prêté l'oreille, peut-être aurions-nous perçu de loin quelques éclats de son argumentation passionnée. Chargé de commenter saint Thomas, le R. Père s'établissait sans effort sur les sommets et quiconque gênait son élan vers la haute doctrine thomiste, la plus sûre ainsi que les Papes et le nouveau Code le proclament à l'envi, était bousculé d'un geste rude et avec une émotion mal contenue, qui parfois rugissait. A ces moments, qui n'étaient pas rares, qu'il était beau à voir et à entendre, le maître lumineux, que le feu intérieur a dévoré trop vite !

Le P. Boussac, S. J., professeur de Morale théorique, n'habitait pas, lui, les tropiques. Cela ne lui ôtait rien de sa valeur. Il représentait la conscience la plus haute dans la préparation de ses cours. Toujours calme, toujours égal, toujours fidèle à la doctrine suarézienne, il déroulait lentement la savante chaîne de thèses déduites avec une invincible rigueur.

M. le chanoine Duillé de Saint-Projet, professeur d'Apologétique, eût été un charmeur, nous disait-on, si la phrase, qui courait si brillante sous sa plume, ne s'était attardée, un peu timide et hésitante, sur ses lèvres. Qui n'a lu son « Apologie scientifique de la Foi », où il a condensé le meilleur de ses leçons ? Traduite en plusieurs langues, elle a conquis sans effort la faveur du public lettré des deux mondes. Esprit délicat, de sensibilité exquise, tout en nuances, s'il lui arrivait de décocher quelque trait sans venin contre la scolastique, c'est évidemment à l'appareil extérieur de celle-ci qu'il en avait, à des formules plus soucieuses d'exactitude que d'harmonie, lesquelles heurtaient ses goûts raffinés d'artiste.

On eût vainement attendu cet art des nuances de M. l'abbé Douais, professeur d'Histoire ecclésiastique, qui étudiait les hommes avant d'avoir à les gouverner. Il ne peut être parlé qu'avec une profonde vénération d'un maître si savant, si savant qu'on en fit un Evêque. Armé du document brutal et d'une critique historique implacable, il promenait froidement sa loupe à travers les secrets de la paléographie et de la diplomatique et, d'un ton impérieux comme la vérité, il disait simple-

ment : *est, est, non, non* : cela est, ou cela n'est pas. A l'entendre, Renan eût souri dans sa nébuleuse; mais qu'y avait-il de commun entre ce malfaisant dilletante et l'histoire loyale, avide de précision et de clarté ?

Nous avions aperçu un jour ou l'autre le capuchon blanc du P. Guillermin, la forte carrure du P. Boussac, le fin profil de M. Duillé de Saint-Projet, la tête ronde et grise de M. Douais. Mais nous n'avions jamais vu, nous ne pouvions pas voir le jeune professeur d'Ecriture Sainte et d'hébreu. Corps déjà ruiné, poumons fatigués, voix haletante, M. l'abbé J. Thomas ne quittait plus son appartement de la rue Alsace-Lorraine et c'est là que nos camarades allaient s'initier aux nouvelles méthodes d'exégèse. La lame avait usé le fourreau, mais qu'elle était demeurée polie et tranchante ! Ce vieillard de trente ans, qui n'avait plus qu'un souffle, renversait nombre de théories traditionnelles avec une tranquille audace. Excessive ? Je ne le crois pas. Mais, tel un vin mousseux, elle grisait légèrement certains jeunes esprits, qui nous faisaient part de leur émotion ou de leur ivresse.

Le Droit Canon, sur les lèvres du vénérable P. Desjardiers, S. J., ne pétillait point; aussi bien n'est-ce point son affaire. Mais quelle compétence dans ce savant consommé ! Quelle autorité dans cet oracle ! Quelle aisance dans ses mouvements à travers des textes et une jurisprudence, où la codification d'hier n'avait pas encore introduit cette « splendeur de l'ordre » que nous admirons aujourd'hui ! Et, sous l'apparence austère, quelle bonté ! Mais ceci est la vertu commune à tous les maîtres. Bossuet n'a-t-il point dit, que, lorsque Dieu créa le cœur du... professeur d'Université catholique, il y mit premièrement la bonté ?

Mesdames et Messieurs, notre visite au « Temple de la Vérité » s'achève. Il ne nous reste plus qu'à saluer une Faculté, qui naissait à peine il y a trente ans, mais qui naissait comme Minerve en pleine vigueur et en plein éclat; je veux dire : la Faculté de philosophie scolastique. Après que le P. Coconnier, O. P., bientôt appelé sur un autre théâtre, et voué hélas ! à une fin prématurée, eut, avec une distinction de tout point parfaite, projeté le flambeau de sa brillante analyse sur les profondeurs de *l'Ame humaine*, et avant que le P. Montagne, qui souffre si doulou-

reusement à cette heure de son impuissance passagère, et dont Toulouse est heureuse de protéger la vaillante convalescence, nous apportât la belle ordonnance de sa méthode, c'est le P. Gayraud qui occupait de mon temps la chaire de Philosophie. Il l'occupait bien. Trapu, têtu, scolastique profond et souple, dialecticien redoutable, il excellait dans les combats d'idées. Son tempérament de lutteur l'entraîna dans une autre arène, où je n'ai pas à le suivre. Le maître m'appartient seul aujourd'hui; il ne mérite que des éloges.

Un lutteur, le P. Guillermin, nous avait introduits dans le « Temple »; un autre lutteur nous accompagne à la sortie : faut-il s'étonner que les idées provoquent ces nobles passions ? Oui, si vous n'êtes qu'un amateur, si vous tenez l'idée pour un jeu d'esprit. Non, mille fois non, si vous songez que ce sont les idées qui mènent le monde et, puisqu'il s'agit ici de la divine Théologie, et de la Philosophie sa servante, si vous estimez, comme il est juste, que ces deux sciences royales détiennent les idées qui le sauvent. Au principe ou au fond de toutes les expériences sociales ruineuses, de tous les mauvais systèmes de conduite personnelle, d'éducation, et, s'il faut monter jusque-là, de gouvernement, que trouverez-vous ? L'ignorance de la théologie, ou simplement du catéchisme, l'absence d'une sage philosophie. Or, il n'y a pas deux théologies, et, parmi les doctrines philosophiques écloses au soleil de la raison ou de la fantaisie, une seule, au témoignage des Papes, du droit canonique et même du bon sens, représente dignement la *philosophia perennis*, la sagesse éternelle; une seule marque la voie droite qui mène à la vérité, à l'ordre, à la vertu, à Dieu : c'est la philosophie de l'*Ecole* et spécialement, du Docteur Angélique, de saint Thomas d'Aquin ! On la dédaigna, on l'ignora longtemps. Elle fut enveloppée dans ce mépris séculaire professé depuis la Renaissance à l'égard de cette époque réputée barbare, qui avait porté dans son sein, en même temps que la *Somme théologique*, les cathédrales et saint Louis. On courut à d'autres prophètes, souvent pernicieux. On s'enivra de la métaphysique d'Outre-Rhin. Sous les coups sanglants de cette force sauvage qui n'était autre qu'une mauvaise philosophie en action et, pour ainsi dire, en armes, cette ivresse s'est-elle dissipée ? Nous voudrions le croire. Quoi qu'il en soit, la scolastique a secoué la poussière

des bibliothèques des moines; elle est sortie de l'ombre ou, si vous aimez mieux, du rayonnement discret de nos chaires et de nos Instituts; elle s'impose à l'attention publique; elle conquiert peu à peu son droit de cité; elle parle dans des revues, même laïques, un langage vigoureux, clair et bien français.

Ce mouvement, trop timide encore et trop restreint, où nos collèges ecclésiastiques eux-mêmes hésitent à s'engager, par manque de manuels appropriés, ou par crainte d'accidents devant les Académies, c'est aux étudiants de nos Facultés catholiques qu'il appartient de le poursuivre et de l'étendre. Les manuels se préparent pour nos écoles secondaires, la doctrine scolastique, nous le savons, peut s'exprimer en Sorbonne et ailleurs. Soufflons hardiment sur les nuées germaniques; ce sont elles qui depuis plus d'un siècle obscurcissent le beau ciel de France. Pour grand que soit notre esprit, notre vieux fonds philosophique chrétien est assez riche pour l'alimenter.

III

Oserai-je enfin, Mesdames et Messieurs, vous conduire au delà du seuil de l'Ecole supérieure des sciences et jeter avec vous un regard indiscret sur les cornues remplies de mystérieuses liqueurs, les cabinets de physique où l'on explore juqu'au monde des atomes, les tableaux noirs couverts de caractères cabalistiques ? Je m'en garderai. C'est un domaine réservé, où ne s'aventurent guère les profanes. « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre », avait écrit Platon au-dessus de sa porte.

Lorsque Henri Poincaré mourut il y a quelques années, je me rappelle avoir lu qu'il était l'un des vingt grands mathématiciens de l'univers, c'est-à-dire qu'il y avait dans l'univers dix-neuf cerveaux capables de comprendre le sien. Toutes proportions gardées, le même voile nous dérobait à nous, grammairiens et littérateurs, les grandes choses qui se disaient, ou s'écrivaient, ou se créaient derrière la porte sacrée du « Temple de la Science ». Pour nous, les « scientifiques », nos camarades, portaient un signe, une bosse, pardon : une auréole. Nous ne les considérions qu'avec respect et une vague terreur. Nous ne pouvions les suivre dans les champs de l'espace géométrique, ni descendre en leur compagnie jusqu'au fin fond de la matière.

C'est à peine s'il nous était permis de causer avec eux de la pluie et du beau temps, et encore n'en parlaient-ils pas comme tout le monde.

Nous ne saisissions bien qu'une chose : ce qu'ils nous disaient de leurs maîtres. Mais voilà ! je suis gêné pour le répéter. Ces maîtres ont le tort, à cette heure, d'être vivants et d'être humbles. Clémenceau seul peut inaugurer sa propre statue. Je féliciterai simplement MM. Senderens, Thomas et Domec d'être aussi jeunes qu'il y a trente ans (M. Senderens aurait-il découvert les fameuses pilules de Jouvence ?) et de déployer une virtuosité plus grande encore à dompter la matière ou à jouer avec les nombres.

Je ne vous expliquerai donc point quelles déductions élégantes sont le fruit de cette union féconde de la géométrie avec l'algèbre qui constitue la *géométrie analytique*. Nous ne nous laisserons point entraîner dans les tourbillons de la *mécanique*. Je ne vous conterai pas l'étonnante fortune du carbone, ce nouveau riche, aux 100.000 combinaisons et plus. Je ne vous dirai pas, si déjà il y a trente ans, M. Senderens avait attaché son nom avec celui de M. le doyen Sabatier, à cette méthode de préparation des corps qui porte le si joli nom de *catalyse;* ni si la physique avait déjà pu fixer le nombre d'atomes contenus dans une tête d'épingle au total respectable de 8 sextillions (8 suivi de 21 zéros); ni si elle avait encore vu dans ce néant d'atome tout un monde de forces électriques furieusement, mais harmonieusement agitées : autour d'un corps central, d'un *ion*, électrisé positivement, 2.000 *électrons* négatifs menant une ronde insensée, à la vitesse de 100.000, 200.000, 300.000 kilomètres à la seconde; ni enfin si la haute analyse géométrique avait déjà conçu dans l'hyperespace une quatrième dimension aux merveilles mystérieuses, mais infinies, où je ne sais si M. Einstein, le nouveau mage, ne jettera pas quelque trouble *relatif* (1).

Qui donc prétendait que la science étoufferait la poésie ? Pour moi, je ne vois pas de plus grands poètes que nos savants. Physiciens, chimistes, géomètres, continuez donc vos chevauchées à travers les théories les plus séduisantes. C'est votre fa-

(1) Allusion à la théorie de ce physicien sur la *relativité* du temps et de l'espace.

çon à vous de chanter la gloire du Créateur et cette sagesse divine qui, *avec nombre, poids et mesure*, disposa tout en se jouant.

∴

Mesdames et Messieurs, par des chemins divers, c'est à Dieu qu'aboutissent les travaux de tous les étudiants de l'Institut catholique, à ce Dieu qui s'est dit lui-même : *la Vérité*. Quel est l'objet de la science, aussi bien que de la théologie, l'objet de la littérature elle-même, si le beau peut se définir : la splendeur du vrai, sinon la vérité ? Les trois temples que nous avons visités ensemble n'en font qu'un et c'est Dieu seul qu'on y adore.

Ce temple doit demeurer ouvert à l'élite des séminaristes et des jeunes prêtres de la région. La direction n'y est pas moins éminente, ni les maîtres moins distingués, ni les étudiants moins laborieux, ni les lauriers moins fidèles qu'autrefois. Il faut que l'Institut non seulement vive, mais prospère. Ce vœu, qui était celui du grand Pape Léon XIII il y a trente ans, n'a rien perdu de son opportunité. L'honneur de l'Eglise, la nécessité de la haute culture cléricale et catholique, l'intérêt de notre sainte religion, de notre enseignement secondaire libre et même du goût français parmi nous demandent impérieusement que ce vœu se réalise. La démonstration en a été faite ici même il y a un an (des Toulousains ont un double motif de s'en souvenir), avec une lumineuse éloquence. Ici les esprits solides s'affermissent encore et les esprits brillants prennent tout leur éclat, en se formant à penser, à écrire, à enseigner. Ici s'affinent nos professeurs; ici se recueillent et forgent leurs armes les gardiens et les défenseurs de nos doctrines sacrées; ici, dans « Toulouse la savante et la sainte », au centre d'une vaste région qui a son caractère, ses mœurs, sa trempe spéciale — qui n'épanouit librement ses qualités distinctives que sous « son ciel et son soleil d'or » et craindrait d'étouffer la fleur de son génie sous l'uniformité de la capitale lointaine — qui, dans le grand concert national, détache sa note méridionale, vibrante et chaude — qui, sans dédaigner la grande coupe parisienne, aime bien boire dans son verre, lequel n'est pas petit — qui enfin, à l'heure où les vieilles provinces élargies semblent être

à la veille de renaître, tient à juste titre à conserver toutes ses gloires, regarde l'Institut catholique comme une de ses grandes forces spirituelles et se sentirait sans lui comme découronnée.

Nous aimions tous notre Institut. Sa sève est toujours puissante, puisqu'il porte de nouveaux rejetons, comme cette section agricole, si pleine de promesses. Il languit un peu. La guerre l'a blessé comme tant d'autres œuvres, comme nos séminaires qui doivent le soutenir du plus pur de leur sang. Mais nos blessures se ferment, bien que trop lentement à notre gré; nous revenons peu à peu à la santé normale et féconde. Certains de nos diocèses l'ont même recouvrée. Heureux diocèses, objet de l'envie des pauvres ! Heureux Institut de compter de tels diocèses dans son rayon ! Pourquoi ne sont-ils pas plus nombreux ? Mais nous rivaliserons tous de dévouement et la pauvreté elle-même fera des merveilles Dieu aidant et l'éternelle jeunesse de Mgr le Chancelier nous emportant dans son essor, les temps difficiles seront abrégés et dans un avenir prochain l'Institut revivra les beaux jours passés et de plus beaux encore.

† Jean, évêque de Tulle.

A la suite des deux discours publiés ci-dessus et du rapport annuel que l'on trouvera à la *Chronique*, Mgr Germain, archevêque de Toulouse et chancelier de l'Institut, prononça l'allocution suivante :

Messeigneurs,

Mesdames,

Messieurs,

On a dit que l'amour n'avait qu'un mot et qu'en le redisant toujours on ne le répétait jamais. Ne peut-on pas en dire autant de la reconnaissance, cette fleur du cœur ? Et est-ce bien me répéter que de venir aujourd'hui, comme tous les ans, à pareil jour vous dire : Merci ! Non cet hommage toujours aussi

agréable à celui qui l'exprime qu'à celui qui le reçoit, de bon cœur je vous l'offre, au nom de tous les catholiques de la région et en particulier de tous les membres, de tous les amis et bienfaiteurs de l'Institut. Je vous l'offre d'avance, Mgr l'Evêque de Périgueux, en saluant votre arrivée parmi nous. Vous étiez par le cœur depuis longtemps des nôtres et nous savons tout ce que l'Institut peut attendre de votre attachement à la terre natale et de votre zèle apostolique. Oui Monseigneur, par votre dévouement persévérant, par vos généreux sacrifices vous demeurez la preuve vivante de la nécessité de cette œuvre, en même temps que vous êtes la garantie de sa prospérité. Oh ! comme ils furent clairvoyants nos devanciers, se rendant compte du rôle important qui serait dévolu au clergé dans la direction des esprits, au milieu d'un monde de plus en plus curieux de savoir, épris d'indépendance ! Et aujourd'hui, après tant d'années d'épreuve et de dur labeur, les succès obtenus, les services rendus, l'honneur qui en résulte pour le clergé et pour l'église de France, ne sont-ils pas pour nous à la fois un encouragement et une récompense ? L'Eglise que nous voulons servir n'a jamais cessé de témoigner au haut enseignement sa vive sympathie. Elle le place au premier rang dans ses sollicitudes et N. S. P. le Pape Benoît XV en élevant aux honneurs de l'épiscopat l'éminent recteur de Paris, Mgr Baudrillart, ne vient-il pas de nous montrer en quelle haute estime il tient nos instituts et nos recteurs de France ?

Après l'épreuve de cinq années de guerre notre Institut a repris ses travaux et retrouvé ses succès. Professeurs et élèves reçoivent de toute part, en toute occasion, des personnes les plus autorisées, des témoignages de considération et de confiance, et tout nous promet, grâce à votre bienveillante sympathie, un avenir qui répondra à nos espérances. Si au cours de la guerre, notre Institut, comme tant d'autres, a cruellement souffert, du moins il n'a pas voulu décroître et comme je vous le disais ici même l'an dernier, ses épreuves ne l'ont pas empêché d'ajouter un fleuron à sa couronne.

Il faut bien reconnaître que, dans ces derniers siècles, malgré les meilleures intentions, l'enseignement agricole avait été fort négligé, même par ceux qui avaient professé si hautement le culte de la nature ! Nous avons pensé que l'Institut Catholi-

que de Toulouse s'honorerait et rendrait à notre région méridionale les plus grands services en formant, à l'exemple de Beauvais et d'Angers, une élite sociale professionnelle éducatrice dans un milieu trop délaissé. Grâce à d'éminents directeurs, à de généreux bienfaiteurs, notre entreprise a pleinement réussi et ses heureux résultats ont dépassé nos espérances.

Evidemment là n'est pas l'œuvre essentielle de l'Institut Catholique, mais elle en est le complément et, en même temps qu'un précieux secours, elle lui est un puissant moyen d'action. Si, comme le disait Delille, « Qui fait aimer les champs fait aimer la vertu », ici non seulement on aime la vertu mais on la pratique ouvertement, et nous sommes persuadés que le haut enseignement agricole sera le digne couronnement de l'autre. L'activité qui se produit de toute part pour le recrutement si nécessaire du clergé, trouvera là un milieu favorable et comme un centre d'apostolat plus que jamais opportun.

De nos jours où, par suite de nos bouleversements sociaux, l'avenir est si incertain et parfois nous paraît si sombre, rappelons-nous les paroles de Léon XIII nous recommandant le soutien et la prospérité de nos Instituts : « C'est le haut enseigne-« ment, nous disait-il, c'est l'étude de la vérité qui firent l'Eu-« rope chrétienne qui eut raison des barbares, et tout ce qui en « fut la conséquence, la charité, la justice, la vraie liberté; tout « ce qui dans tous les temps fut l'honneur et fit le bonheur des « peuples durerait encore si l'enseignement de l'Eglise avait « rencontré cette docilité, cette obéissance, cet amour désinté-« ressé de la vérité qui devaient contribuer, par le rapproche-« ment des esprits, à l'union des cœurs ».

Disons-le bien haut ! Nos Instituts Catholiques sont un élément essentiel de cette *union sacrée* que nous appelons de tous nos vœux !

Par la diffusion de la saine doctrine, par la formation d'un Corps enseignant, par le choix d'une élite intellectuelle dans le clergé et dans les milieux sociaux, ils ont déjà exercé une heureuse influence qui devra dans l'avenir s'étendre de plus en plus. Depuis longtemps vous vous êtes rendu compte de cette belle mission qui vous a été confiée : votre dévouement nous en est la preuve et l'avenir nous est garanti par votre fidélité. Oh ! oui, gardez-nous votre attachement ! Que l'expérience, l'étude,

les succès le rendent tous les jours plus étroit. Ainsi votre intelligence et votre labeur assureront dans la paix les fruits de la victoire que votre vaillance a contribué à gagner par la guerre. Ainsi vous travaillerez à rendre chaque jour plus intense ce foyer lumineux qui, du sein de l'Eglise, doit rayonner sur le monde pour le ranimer, le guider et le sauver.

LA SÉCESSION ET LE SCHISME DES TRIBUS D'ISRAËL [1]

I. — LA SÉCESSION

Quand Salomon fut mort, on le déposa dans la nécropole royale creusée à Sion et l'un de ses fils, Roboam, s'assit à sa place sur le trône de David. Il n'était hébreu qu'à demi, car il devait le jour à une femme ammonite, Naamâ, la « Charmante » (2); la pernicieuse pratique du mariage avec des étrangères ne sévissait pas seulement dans les rangs du peuple malgré les prohibitions de la loi et les objurgations des prophètes; elle troublait même la pureté de la lignée des rois. Roboam avait quarante et un an (3). Il était d'âge à comprendre la leçon des

(1) Cet article fait suite à celui qui a été publié sur le règne de Salomon dans le *Bulletin*, 1920; on trouvera aux pp. 126-135 l'exposé des causes générales de la sécession d'Israël. Sur les textes bibliques utilisés ici, voir la note à la fin du présent article.

(2) D'après le texte grec de BL, cette Naamâ était la fille de Hanoun, fils de Nahash, qui nous sont connus l'un et l'autre par les Livres de Samuel, I *Samuel*, XI; II *Samuel*, X, 1. Ce détail, quoique propre à BL, n'est pas invraisemblable, les mariages entre souverains étant devenus courants chez les Hébreux à partir de David qui avait une femme araméenne, fille du roi de Geshour, et de Salomon qui avait épousé de nombreuses princesses étrangères. Sur ce texte grec de BL, voir la note finale; les références de ce texte sont numérotées comme dans SWETE.

(3) Tandis que l'hébreu donne à Roboam 41 ans d'âge et 17 ans de règne, le grec de BL, 24 a indiqué respectivement 16 et 12 ans. Pour ce qui est de son âge, il n'y a, pour décider du choix entre ces deux chiffres de 41 et de 16 que la préférence générale accordée à l'hébreu sur BL. Il faut du moins convenir que l'âge de 16 ans serait plus en rapport avec la qualification de *yéledh*, « enfant, jeune homme », donnée, dans le récit de la sécession, aux familiers de Roboam qui étaient en même temps ses compagnons d'âge et d'éducation, I *Rois*, XII, 8.

menaces de soulèvement qui avaient troublé le règne de son père; pourtant il ne s'en soucia et n'en profita point; dominé par les circonstances et manquant de souplesse politique, il perdit bientôt plus de la moitié du beau royaume laborieusement formé par ses prédécesseurs.

Les Judéens semblent l'avoir reçu pour roi sans difficulté, soit que, étant de la famille davidique et fils aîné du dernier roi, le droit héréditaire eût joué normalement en sa faveur, soit que, à l'exemple de David faisant introniser d'office le fils de Bethsabée, son père l'eût associé à la couronne et choisi entre tous ses frères par prédilection pour l'épouse favorite (4).

Mais les Israélites n'acceptaient docilement ni le privilège de la famille de David, ni le principe d'hérédité, ni les décisions du bon plaisir royal, et, s'ils ne discutaient pas la royauté, ils discutaient les titres de qui ambitionnait de régner sur eux. Conquis par la fortune et les mérites de David, ils s'étaient autrefois rendus à Hébron pour faire de lui leur roi; entraînés un instant dans la révolte de son fils Absalom, ils s'étaient ensuite inclinés de nouveau sous son sceptre; mais le coup d'Etat qui avait brusquement porté Salomon sur le trône ne leur avait pas laissé le temps d'exercer leur droit d'investiture et s'ils avaient subi le joug que Salomon leur imposait ce n'avait été que par force, ployés à contre cœur sous sa main despotique. La mort de ce tyran détesté leur offrait enfin l'occasion une fois déjà manquée et toujours attendue de relever la tête et de fixer les conditions de leur obéissance. Exigée par eux ou proposée par Roboam, une entrevue aurait lieu à Sichem, en territoire israélite : c'était chez eux seulement qu'ils déclareraient roi d'Israël le descendant de David, fils de Salomon. Sans grand appareil, Roboam s'y rendit monté sur son char. S'il jugeait bien la situation, il dut avoir l'âme toute pensive : ses sujets ne venaient point à lui et il avait l'air d'aller vers eux réclamer ou mendier sa couronne.

---

(4) Nous ne savons pas si Roboam était le fils aîné de Salomon; en tout cas, il est sûr qu'à cette date le droit d'aînesse n'impliquait pas un droit à la succession au trône. L'exemple de Salomon préféré à son frère aîné Adonyas est très instructif à cet égard et, détail qui ne l'est pas moins, Roboam écartera, lui aussi, son aîné pour transmettre sa couronne au fils de sa favorite. II *Chroniques*, XI, 18-22.

L'accueil qui lui fut fait manqua de chaleur : point de ces « Vive le roi ! » que faisaient pousser l'enthousiasme national ou la passion politique (5); mais, dès les premiers mots, des doléances, des récriminations, sous lesquelles une mise en demeure se voilait à peine : les Israélites voulaient que Roboam promît d'alléger les charges que leur avait imposées son père; à cette condition ils lui obéiraient. Interdit, pris de court ou voulant se poser en maître, il leur fixa un délai de trois jours pour leur rendre réponse et les congédia.

Dans l'intervalle il consulta. Les anciens familiers de Salomon (6), hommes assagis par la vieillesse qui n'avaient peut-être pas toujours approuvé la manière forte chère au grand roi et qui jugeaient, en tout cas, que le nouveau monarque n'était point de taille à échapper aux difficultés dont avait triomphé son énergique prédécesseur, lui conseillèrent d'accorder quelques concessions à ces demi-rebelles. « Si tu leur obéis aujourd'hui, lui dirent-ils, et que tu leur adresses de bonnes paroles, ils t'obéiront pour toujours ». C'était beaucoup demander au fils d'un despote, qui n'avait jamais vu à l'œuvre que la sévérité. Roboam perçut plus clairement l'écho qu'éveillèrent en son esprit les conseils de rigueur de ses propres familiers. C'étaient des hommes de son âge, ses anciens compagnons d'enfance arrivés avec lui au pouvoir et aux affaires, cette jeune génération de fraîche noblesse qui avait grandi parmi les splendeurs et les joies d'une cour fastueuse et n'avait point entendu monter jusqu'à elle la rumeur de révolte du peuple opprimé. Ils avaient jusqu'alors trop joui de la vie pour admettre que l'on pût rien changer, au risque de troubler leur insouciant bonheur. Avec une fatuité inintelligente ils dictèrent à Roboam une réponse pleine d'arrogance : « Voici ce que tu leur diras : « Mon petit doigt est plus épais que les reins de mon père ! Mon père vous a chargés d'un joug pesant, et moi je

(5) L'expression est mentionnée pour Saül, I *Samuel*, X, 24; pour Absalom, II *Samuel*, XVI, 16; pour Salomon, I *Rois*, I, 25 et suiv.; pour Joas, II *Rois*, XI, 22.

(6) Les expressions employées par I *Rois*, XII, 6 et 8, donnent à entendre que Roboam avait congédié les anciens familiers de son père et en avait choisi de plus appropriés à son âge et à son goût.

rendrai votre joug plus lourd encore. Mon père vous a menés avec des fouets, et moi je vous mènerai avec des lanières garnies de fer ». Il ne s'agissait plus de faire des concessions; il fallait étouffer l'esprit de rébellion sous un accroissement de rigueur. Entre ces deux conseils opposés, Roboam dédaigna celui de l'expérience et jugea meilleur celui de l'aventure.

Quand, les trois jours écoulés, les Israélites se présentèrent pour recevoir une réponse et qu'ils entendirent tomber des lèvres du roi non pas des mots de conciliation mais des paroles de menace, ils ne se contînrent pas un instant de plus et le cri de l'insurrection éclata :

Quelle part nous est faite sur David ?
Rien ne nous est en partage sur le fils de Jessé !
A tes tentes, Israël !
Et maintenant, David, occupe-toi de ta maison ! (7)

Les gens de Juda prétendaient accaparer le pouvoir établi par David, le Judéen; ils voulaient l'exercer sans en laisser la moindre part aux mains des tribus d'Israël : eh bien qu'ils le gardent donc tout entier ! Mais que Juda aille de son côté; Israël saura aller du sien; il n'y aura plus de royaume unique sous l'autorité de la dynastie de David.

A ce coup, Roboam ne perdit point sa hautaine assurance; et, voulant exécuter tout de suite ses menaces, il envoya Adoram vers les révoltés (8). Ce fut la faute décisive. Adoram était le

---

(7) A part un mot de plus dans le troisième vers et avec le quatrième vers en plus ce cri d'insurrection reproduit celui qu'avait poussé contre David le Benjaminite Shéba, fils de Bikhri, II *Samuel*, XX, 1. Cette identité pourrait, à la rigueur, s'expliquer par un emprunt littéraire; mais il est peut-être plus probable que nous avons là un de ces couplets frondeurs comme on en lance volontiers contre les rois ou autres hommes au pouvoir. Renan raffine peut-être un peu trop sur les mots quand il oppose « les tentes » d'Israël à « la maison » de Juda (*Histoire d'Israël*, II, p. 185), car la poésie aimait ces heurts de mots qui dépassaient pourtant parfois l'opposition des idées; en tout cas, on n'en saurait conclure que « le goût de la vie patriarcale » était en recrudescence chez les Hébreux du nord; car ceux-ci étaient et restèrent bien plus avancés dans la voie du sédentarisme que les Judéens, dont quelques clans menaient et menèrent encore longtemps, dans les Négèbs, une vie de pasteurs semi-nomades.

(8) On propose assez couramment de corriger « Adoram » de l'hébreu et de la Vulgate en « Adoniram » selon le nom du ministre des corvées sous Salomon, en raison de la similitude des noms. Il serait, sans doute, préférable de conserver le nom Adoram pour le ministre des corvées sous David, II *Samuel*, XX, 24, et sous Roboam, la charge ayant passé, d'un

ministre des corvées, le grand chef des surveillants qui, à coups de fouets et de bâtons s'il en était besoin, menaient au travail les Hébreux hommes libres comme les Cananéens réduits en servage. Exaspérés à sa vue, les Israélites le couvrirent de pierres; il périt lapidé. Roboam prit peur, sauta sur son char et s'enfuit à toute bride vers Jérusalem. La sécession était accomplie. L'union nationale réalisée par David, l'unité administrative organisée par Salomon sombraient dans une rivalité fratricide. Le vieil esprit particulariste, l'antagonisme indéracinable des tribus reprenaient le dessus. Israël était de nouveau et à tout jamais détaché de Juda.

Alors sortit de l'ombre l'homme qui semble bien avoir fait secrètement jouer les ressorts de ce mouvement d'insurrection : Jéroboam, fils de Nebat (9). Sa première tentative, l'an XXIV de Salomon, avait échoué; traqué par le roi qui voulait l'exécuter, il avait disparu; il s'était réfugié en Egypte où le pharaon Shoshenq le reçut à bras ouverts (10). Mais cet accueil princier, loin de lui faire abandonner ses projets, nourrissait son espoir d'y trouver un appui pour les mieux réaliser. Salomon étant mort, il quitta les rives hospitalières du Nil et rentra dis-

---

règne à l'autre, du grand-père au petit-fils, qui, selon un usage assez courant, auraient porté le même nom; d'ailleurs, on ne peut guère supposer que le même personnage aurait exercé la même fonction à deux dates si éloignées l'une de l'autre. Le ministre des corvées sous Salomon, qui est nommé Adoniram (I *Rois*, IV, 6; V, 28, Vulgate, 14) serait un autre personnage. Cette interprétation paraît plus vraisemblable que celle qui veut voir en « Adoniram » une sorte de sobriquet comme « le Grand Chef », pour désigner tout ministre des corvées. — La qualité de ce ministre très antipathique au peuple rend peu probable qu'il eût été envoyé vers les insurgés pour renouer les pourparlers si malencontreusement rompus par la maladresse de Roboam.

(9) Sur la participation ouverte ou occulte de Jéroboam à l'affaire de Sichem, voir la Note finale sur le texte de BL.

(10) Le texte de BL, 24, d, e, ajoute que Jéroboam, sur le point de quitter Shoshenq, avait épousé Anô, sœur aînée de Thékémeina, la première femme en rang du pharaon. La même chose est dite de Hadad, prince édomite fugitif, *Rois*, XI, 19, sauf que le nom de son épouse égyptienne n'est pas donné. Il y a, évidemment, dépendance des deux textes et celui qui concerne Hadad a toutes les chances d'être l'original. Reste pourtant le nom de Anô qui n'a pas dû être inventé. Quelques critiques veulent l'introduire dans I *Rois*, XI, 19, mais non sans quelque hardiesse excessive. Peut-être pourrait-on penser plutôt que Anô était en réalité le nom de l'épouse de Jéroboam, que l'auteur du texte de BL connaissait par ailleurs comme il connaissait le nom de la mère de Jéroboam, Sarisa. Il est vrai que ce dernier nom ressemble étrangement à celui de la ville de Çerêdâ, d'où Jérobam était originaire et qu'on le considère volontiers comme une pure invention; mais c'est rejeter un peu trop précipitamment un témoignage que nous ne pouvons ni confirmer ni infirmer.

crètement dans sa bourgade de Cerêdâ. Sans doute il ne tarda point à ressaisir, d'une main prudente cette fois, les fils de ses intrigues; mais bien mieux, Roboam montrait si peu d'expérience et le mécontentement d'Israël touchait de si près sa limite, qu'il lui suffirait de laisser venir les événements. Il n'eut pas à les attendre longtemps, à supposer qu'il ne les eût pas habilement pressés. Les Israélites qui n'avaient point voulu faire un seul pas vers Roboam envoyèrent une députation prendre Jéroboam chez lui, et, dans cette Sichem où ils avaient découronné Roboam, ils proclamèrent Jéroboam roi de tout Israël. Le fils de Nebat arrivait à ses fins et le vieux *nâbhî* Ahiyya qui l'avait autrefois poussé et compromis dut se réjouir dans sa retraite de Silo d'avoir assez vécu pour voir, au bout de vingt ans à peine, sa prophétie s'accomplir à la lettre.

Il avait donné à Jéroboam dix des douze morceaux de son manteau déchiré, et Jéroboam devenu roi se trouvait en effet maître de la plus grande partie du royaume divisé. Toutes les tribus d'Israël, celles de l'est comme celles de l'ouest du Jourdain, se soumirent à l'usurpateur. La frontière commune passant près de Râmâ, à deux lieues au nord de Jérusalem (11), Roboam ne gardait plus sous son autorité que la portion de Benjamin voisine de cette dernière ville, la tribu de Juda avec les restes de Siméon et les clans de Caleb, Qenaz, Qaïn et Yerahmeël qui, depuis David surtout, s'étaient fondus avec Juda. Le pays peuplé d'Hébreux se trouvait ainsi coupé en deux parts à peu près semblables à celles qui s'opposaient l'une à l'autre lors de la rivalité de David, roi des Judéens à Hébron, et d'Ishbaal, fils de Saül, roi des Israélites à Mahanaïm : l'union nationale rétrogradait de trois-quarts de siècle. Quant aux peu-

(11) Le tracé approximatif de la frontière méridionale des deux royaumes se déduit de quelques renseignements donnés dans leur histoire. Béthel, l'un des sanctuaires officiels du Nord, bien que pris en passant par Abia (II *Chroniques*, XIII, 19), se trouvait naturellement sur le territoire d'Israël; Baesha d'Israël fait de Râmâ sa base d'opération lors de sa campagne contre Asa de Juda (I *Rois*, XV, 17) et Asa débarrassé de son adversaire fortifie Géba de Benjamin et Miçpâ (*ibid.*, 22); Jéricho relevait du royaume d'Israël (*ibid.*, XVI, 34); Anathôth de Benjamin, à une heure au nord-est de Jérusalem, appartenait au royaume de Juda, comme on le voit par l'histoire de Jérémie, qui était originaire de cette ville.

ples d'alentour subjugués par David et encore astreints au tribut sous Salomon, on ne sait s'ils ne profitèrent point la plupart de la scission des Hébreux pour restaurer leur indépendance plus ou moins entièrement (12). Du moins Jéroboam et Roboam conservaient-ils sur leur frontière occidentale des villes et des domaines jadis enlevés aux Philistins (13); il semble que le pays d'Edom, fût-ce d'une manière aussi précaire qu'au temps de Salomon, restait assujetti au roi de Jérusalem (14).

∴

C'en est fait de l'union des Hébreux. Ils forment désormais deux royaumes qui se détestent, se jalousent, se combattent comme des frères ennemis et cela deux siècles durant jusqu'au jour où le royaume du Nord disparaîtra sous les coups des Assyriens. Cette rivalité tantôt sourde et tantôt sanglante fut, il est vrai, coupée par des accalmies, mais celles-ci n'arrivèrent ni à la réduire, ni même à la cacher car elles correspondaient aux périodes où Juda, non seulement impuissant à soumettre les Israélites mais contraint de se soumettre à eux, était devenu leur allié déférent pour ne pas dire leur vassal.

C'est un triste spectacle que donnaient, dans la vie nationale, Israël par son orgueil, Juda par sa faiblesse. Ils n'étaient pas sans le comprendre : de l'union bienfaisante réalisée par David, ils gardaient un profond regret. Mais si elle restait pour l'un et l'autre un idéal, ils l'envisageaient chacun de son point de vue et se renvoyaient le reproche de l'avoir détruite. Juda voulait la restaurer à son profit en vertu des promesses faites à David le Judéen; Israël voulait la reconstituer à son avantage puisqu'il était le plus fort, et, dans un élan de piété aveugle, il disait avec le poète :

---

(12) La stèle de Mésha, ligne 5, montre que Moab fut soumis aux Hébreux par Omri, roi d'Israël, ce qui fait supposer qu'il avait préalablement secoué leur joug.

(13) Nous trouverons deux des premiers rois d'Israël, Nadab, fils de Jéroboam et Ela, fils de Baesha, entreprenant le siège de Gibbethon, ville située en territoire philistin (I *Rois*, XV, 27; XVI, 15); parmi les villes fortifiées par Roboam, roi de Juda, se trouve mentionnée celle de Gath, une des cinq capitales philistines.

(14) En tout cas, il l'était sûrement sous Josaphat, une soixantaine d'années après la sécession, I *Rois*, XXII, 48-50.

Ecoute, ô Yahwè ! la voix de Juda
Et fais-le venir vers son peuple,
Car celui-ci prendra en main sa cause
Et lui sera en aide contre ses ennemis (15).

Cet air de protection dédaigneuse si familier à Israël ne pouvait pas plaire à Juda, et quand Juda, par la bouche d'un prophète, revendiquait ses droits, Israël se fâchait (16). Rien ne put éteindre leur discorde que la mort de l'un d'eux. Ce fut Israël qui disparut. Juda se fit son héritier, il porta son nom (17), il s'appropria ses souvenirs et ses écrits; mais le nouvel Israël ne renfermait plus en son sein qu'une partie de la nation hébraïque; le reste se perdait parmi les païens.

Comme la vie nationale, la vie politique subira la lourde influence de la sécession. Juda qui, avec David et Salomon, avait atteint son apogée se trouve désormais rejeté dans sa médiocrité : ni le prestige de la dynastie davidique, ni les splendeurs du temple de Jérusalem ne parviennent à lui rendre un rang honorable; il reste un royaume minuscule; sa population d'agriculteurs et de pasteurs semi-nomades manque d'homogénéité; il garde un débouché vers la Mer Rouge grâce à la sujétion d'Edom, mais on ne voit pas qu'il ait su s'en servir pour accroître ses richesses; s'il se mêle à la politique internationale,

---

(15) *Deutéronome*, XXXIII, 7, dans le poème de la « Bénédiction de Moïse ». Le troisième vers est en mauvais état dans le texte hébreu; la traduction ci-dessus s'inspire des Septante. Quant au quatrième vers, on peut évidemment considérer Yahwè comme le sujet de *tihyè*; le sens général n'en est pas modifié puisque le retour de Juda à Israël aura pour conséquence l'assistance donnée par Yahwè à Juda. Mais si l'on peut lire le troisième vers *yâdhô târibh lô* en suivant les Septante, il serait plus naturel de voir aussi en *yâdhô* le sujet de *tihyè*. Quoi qu'il en soit, de cette seconde partie du quatrain, la première montre bien, que pour certains et pour les Israélites notamment, la destinée de Juda était d'être agrégé à Israël.

(16) Voir l'émoi produit en Israël par la prédication du prophète judéen Amos à Béthel, *Amos*, VII, 10-17.

(17) Il est malaisé de se rendre compte des variations de sens du nom d' « Israël » qui tantôt désigna tous les descendants du patriarche Jacob-Israël, c'est-à-dire le peuple hébreu, et tantôt le groupe des tribus établies dans la moitié nord de Canaan et à l'ouest du Jourdain, soit toutes les tribus, à l'exception de Juda, de Siméon et peut-être de Lévi. Le sens restreint d'Israël apparaît nettement dès l'époque de David et s'accuse encore, à partir de la sécession qui oppose Juda à Israël. Mais après la ruine du royaume du Nord, Juda tend de plus en plus à s'appeler Israël et le Chroniqueur lui donne couramment ce nom. Pour nous, « Israël » désigne le peuple hébreu; mais, dans l'histoire des deux royaumes séparés, il convient de lui donner son sens restreint.

c'est en suppliant pour mendier du secours ou en victime pour recevoir des coups. Israël fera plus grande figure; il sera en coquetterie avec les Phéniciens, il subjuguera Moab, il tiendra tête à Damas. Mais il portera toujours le stigmate de son origine. Il est le pays d'élection de la révolte et des coups d'Etat; en Juda il n'y a qu'une tribu qui compte et c'est un gage de stabilité pour le pouvoir; en Israël, Ephraïm, Issakhar, Gad, Manassé, se disputeront sans cesse la couronne; et, pendant qu'une succession régulière sinon toujours paisible amène tour à tour, à Jérusalem, douze descendants de David sur le trône de leur père, en Israël, neuf dynasties se fondent par l'usurpation et, sur dix-sept rois, sept sont assassinés par leur successeur.

En face des ennemis du dehors que pouvaient faire ces deux royaumes affaiblis par leur division et par leur rivalité ? David et Salomon avaient été presque les maîtres de la Syrie; en groupant tous les Hébreux sous leur sceptre ils avaient pu écraser leurs rivaux et traiter amicalement avec leurs égaux. Israël et Juda désunis sont trop peu forts pour pratiquer cette politique de la puissance; il leur faut s'abaisser aux concessions de la politique d'alliances et recourir aux habiletés d'un système de bascule où ils finiront l'un et l'autre par tout perdre.

Telles furent les lamentables conséquences politiques de la sécession. La responsabilité n'en revient guère à Roboam qui fut surtout un maladroit; elle pèse presque toute sur Salomon qui oublia sa tâche religieuse dans la griserie d'un brillant despotisme et aux tribus d'Israël qui aimèrent mieux sauvegarder leur superbe indépendance qu'obéir au roi que Yahwè leur avait donné.

II. — LE SCHISME

Selon les idées d'alors, au royaume séparé il fallait sinon une religion propre, du moins des sanctuaires exclusifs; sinon un dieu spécial, du moins un culte national : on voulait continuer à y servir Yahwè, car Yahwè était « le Dieu d'Israël »; mais comment aurait-on pu participer officiellement au culte que lui rendaient aussi les frères ennemis de Juda ? Jéro-

boam se trouva donc entraîné à opérer une scission religieuse pour compléter la sécession politique.

Il y était d'autant plus pressé que celle-ci ne saurait durer sans que l'autre eût été accomplie. Car si les Israélites s'étaient soustraits sans trop en souffrir à l'autorité de la dynastie judéenne qu'ils détestaient, il ne leur était pas aussi facile de se détacher du temple de Jérusalem qui ramenait incessamment leur esprit vers l'œuvre religieuse des rois de Juda. Sans doute le temple semblait n'être qu'une dépendance du palais et, d'autre part, la centralisation cultuelle dont un prophète comme Ahiyya avait fait si bon marché en prêchant la révolte n'était pas considérée comme plus nécessaire par ses compatriotes d'Israël qui fréquentaient sur leur propre territoire nombre de sanctuaires anciens et renommés. Mais pourtant, à Jérusalem, dans un édifice unique par sa grandeur et sa richesse, reposait, sous les ailes d'or des chérubins, l'arche auguste de Yahwè. Or l'arche avait été jalousement vénérée par les tribus israélites depuis qu'elles avaient embrassé le yahwéisme mosaïque. A la conquête, elles en avaient eu la garde; on l'avait déposée chez elles, à Béthel d'abord puis à Silo où elles allaient en pèlerinage pour sacrifier près d'elle à Yahwè des armées; après sa captivité en terre philistine, elles s'étaient empressées autour de David pour la transporter avec allégresse dans les murs de Sion et, touchées par la piété de ce roi dont la foi en Yahwè faisait peut-être la suprême habileté, elles s'étaient plus volontiers courbées sous son sceptre puiqu'il partageait leur dévotion; et comment n'auraient-elles pas été d'abord gagnées à Salomon qui construisait pour abriter l'arche un temple plus magnifique qu'elles ne l'auraient pu rêver et qui en célébrait la dédicace par des fêtes comme elles n'en avaient jamais vu (18) ? Enfin, dans Jérusalem, devenue une splendide capitale, l'arche occupait la place d'honneur et le trône du roi, pour ainsi dire, s'y appuyait à l'arche (19). Aussi Jéroboam ne devait-il pas se tromper beau-

(18) Le récit des fêtes de la dédicace (I *Rois*, VIII, 1-2) signale la présence des scheikhs d'Israël, des chefs de tribus, des nobles des familles; l'invitation que leur avait adressée Salomon dut flatter leur piété et leur susceptibilité.

(19) L'enceinte du palais était contiguë à celle du temple; elles n'étaient séparées que par un mur.

coup en pensant que, à la longue, la beauté du temple, l'éclat du culte, l'empressement des prêtres, la bienveillance des rois, le prestige des noms de David et de Salomon et enfin peut-être un vague désir de pouvoir un jour restaurer à leur profit l'union de tous les Hébreux, dussent fatalement toucher les pèlerins qui viendraient d'Israël et les amener, par une séduction insensible, à voir en Jérusalem le vrai centre, religieux d'abord, politique ensuite, de la totalité de la nation.

Les craintes que Jéroboam pouvait concevoir, en raison de l'attraction de Jérusalem et du temple, touchant la fidélité de ses sujets et la solidité de son œuvre n'étaient donc point chimériques. Mais ce n'était pas seulement la politique qui lui suggérait de briser entièrement avec Juda; c'était aussi l'intérêt. Quand il est visité par de nombreux fidèles, un sanctuaire est toujours une source de revenus pour la région où il est édifié et pour qui en détient l'administration. Cela était plus vrai encore que de nos jours pour le milieu antique, car les grandes fêtes religieuses étaient l'occasion de foires importantes (20). Tandis que les pèlerins, rendus généreux par la ferveur et par les joies d'une solennité longtemps attendue, laissaient de bon cœur un peu de leurs richesses ou une part de leurs économies entre les mains des marchands de victimes, des prêtres, des sacrificateurs, des tenanciers de caravansérails et autres lieux, les boutiquiers voyaient se vider leur étal bien garni, les gros agriculteurs et les accapareurs écoulaient leurs stocks de grain, les industries locales déversaient leurs tissus, leurs bijoux, leurs armes, leurs objets de cuir, leurs instruments de métal préparés à la longue, les caravaniers ouvraient leurs ballots remplis de vêtements rares, de tapis, d'épices, d'aromates, et vingt petits métiers occasionnels, où les charmeurs de serpents n'étaient pas les moins attendus (21), s'y donnaient rendez-vous et soutiraient bien quelques sicles aux dévots mis en bonne humeur par la pieuse familiarité et l'abondance peu commune des festins sacrés. Jérusalem, en ses

(20) Il en était ainsi chez nous au moyen âge; et l'on aperçoit aisément des traces de cet usage dans nos fêtes villageoises.
(21) *Psaume* LVIII (Vulgate, LVII), 5, 6.

jours de grande fête, ne donnait peut-être pas encore ce spectacle; mais elle ne tarderait point à le faire. Aussi Jéroboam, non moins inquiet de voir ses sujet aller contribuer à la prospérité des Judéens et porter des ressources à leur roi, que soucieux de réserver pour son royaume et pour lui-même les générosités qu'exigeaient et qu'inspiraient la religion, devait-il s'ingénier à ne pas laisser s'établir ou se développer chez les Israélites la vogue de cette prestigieuse Jérusalem plus redoutable à son œuvre que le roi qui y régnait.

Pour parer à ce double danger qui menaçait l'avenir politique et intéressait le développement économique de son royaume, Jéroboam se décida à mettre dans une lumière plus vive tout ce qu'Israël possédait en propre et qui suffirait amplement à assurer sa vie indépendante.

C'est peut-être dans le cours de son règne que des historiens curieux et diligents se mirent à parcourir les localités d'Israël où, dans les sanctuaires et près des tombeaux se conservaient des souvenirs antiques, ici la trace du passage des anciens patriarches, ailleurs la mémoire des hauts faits d'un Juge, celle d'une victoire insigne gagnée grâce à l'aide de Yahwè ou celle de faits et d'épisodes qui se rapportaient aux trois premiers rois. Simplement gardés par la tradition orale ou déjà confiés à l'écriture ces souvenirs montraient quelle grande place Israël avait jusqu'ici tenu dans l'histoire des Hébreux. En comparaison, le passé de Juda était obscur et vide ou du moins, comme c'est le cas dans notre Livre des Juges, on s'en désintéresserait et on le vouerait à l'oubli (22). Fier de son antiquité connue, prouvée et glorifiée, Israël devait effacer de son histoire les trop longues années d'asservissement qui prenaient fin, et,

(22) Il est bien significatif, en effet, que le Livre des Juges ne parle pour ainsi dire pas de Juda; c'est tout juste s'il mentionne le Juge Othniel, et encore celui-ci n'était-il qu'un Qenizzite. Aussi est-il bien vraisemblable que les récits anciens utilisés par le rédacteur de ce Livre ne concernaient qu'Israël et que, par suite, ils avaient été rédigés dans les pays du Nord. En outre, comme ils ne portent point trace d'influence prophétique très caractérisée, il conviendrait d'en placer la rédaction avant la dynastie des Omrides qui vit s'épanouir le prophétisme israélite. Leur rédaction peut s'être échelonnée depuis la période des Juges jusqu'au premier demi-siècle après la sécession; mais probablement c'est vers cette dernière époque qu'ils furent groupés en une histoire des Juges d'Israël.

ayant secoué une tutelle humiliante, regagner l'avance que lui donnaient sur Juda son organisation plus ancienne, le plus grand nombre de ses habitants et son goût plus marqué pour les initiatives (23).

C'est encore sous l'inspiration de ce sentiment que Jéroboam donna un lustre plus brillant aux vieux sanctuaires hébreux qui se trouvaient dans son royaume. Il en choisit deux, Béthel au sud du territoire, Dan au nord, pour en faire, du premier surtout, des sanctuaires officiels. Ils ne possédaient pas l'un et l'autre le même genre de prestige. Béthel, que, dans un songe, Jacob fugitif avait vu reliée aux cieux par une échelle couverte d'anges qui menait à Yahwè, gardait sans doute encore la pierre sacrée que ce patriarche y avait dressée comme « à la porte du ciel » ; c'était un lieu saint vénéré entre tous pour sa haute antiquité et pour le souvenir de sa vision grandiose, des promesses de Yahwè et de la piété de Jacob (24). Dan avait une origine moins pure : les émigrants danites qui avaient reconstruit la ville incendiée par eux en avaient créé le sanctuaire, dont tout, le prêtre comme le mobilier où se voyaient un éphod et une idole, avait été volé à Mikhâ de la Montagne d'Ephraïm; du moins, il y avait pour le desservir une famille de Lévites qui descendait de Moïse, le fondateur du yahwéisme (25). Mais comme s'il ne suffisait pas à Jéroboam de raviver, ici, les souvenirs de la période des Juges, là, ceux de l'époque patriarcale, il voulut accentuer encore le caractère proprement israélite des deux sanctuaires et, dans ce dessein, il y plaça deux jeunes taureaux dorés.

Ces statues étaient censées symboliser Yahwè; elles faisaient revivre le veau d'or d'Aaron et en restauraient le culte dont les tribus s'étaient engouées un instant au désert, mais qui avait cessé subitement devant l'indignation de Moïse et la réaction sanglante des Lévites. Elles étaient donc à leur manière un

(23) Voir dans la discussion entre Israélites et Judéens, à propos de préséance, lors du retour de David (II *Samuel*, XIX, 41-43), un exemple de la prééminence qu'Israël s'arrogeait sur Juda.
(24) *Genèse*, XXVIII, 10-22.
(25) *Juges*, XVII, XVIII, et notamment le v. 30 de ce dernier chapitre.

legs du passé national, un héritage de la piété des pères, un mémorial de la délivrance de l'Égypte; en les dressant de nouveau on renouait une tradition religieuse qui devait être chère (26). Mais elles avaient encore une autre signification et d'une portée plus considérable; elles montraient que Jéroboam voulait tenir pour non avenue l'œuvre nationale et religieuse de Moïse. En créant la confédération du Sinaï, Moïse avait obligé les tribus qui y entraient à reconnaître le Dieu unique qui en était le protecteur, à suivre les pratiques qui caractérisaient son culte et, en conséquence, à abandonner les divinités qu'elles avaient jusqu'alors adorées ou, si elles avaient déjà servi Yahwè, à ne plus le servir désormais que selon les ordonnances fixées pour les confédérés. Dans cette institution nouvelle, les tribus d'Israël avaient donc à la fois perdu leur autonomie puisqu'elles étaient entrées dans un groupe fédéral et leur culte particulier puisqu'elles avaient embrassé la religion de ce groupe. Jéroboam décida de leur rendre l'une et l'autre. Il détruisait ainsi l'œuvre de Moïse, faisant sortir Israël de la confédération qui l'unissait à Juda, et, comme Israël servait Yahwè avant l'établissement de celle-ci, restaurant tout au moins les formes primitives du culte qu'il lui rendait. La réforme de Jéroboam était donc anti-mosaïque. Elle fut, en outre, anti-lévitique, car les Lévites étaient les représentants attitrés de la religion de Moïse (27). Ajoutons enfin que, comme

(26) *Exode*, XXXII, sur l'épisode du veau d'or d'Aaron. Ces statues semblent avoir été faites d'un cœur de bois revêtu de plaques d'or; elles représentaient un jeune taureau, image de vigueur et de fécondité. On a pensé parfois qu'elles étaient une imitation du bœuf Apis, adoré en Égypte; mais, outre que le bœuf Apis était un animal vivant et non une statue inanimée, il est bien peu vraisemblable que l'on ait représenté un dieu égyptien justement pour commémorer la délivrance de l'Égypte, cf. *Exode*, XXXII, 4 et I *Rois*, XII, 28; du reste, les emprunts religieux faits à l'Égypte par les Hébreux sont bien minimes, si tant est qu'ils existent, et si l'on avait copié le bœuf Apis, on aurait aussi imité beaucoup d'autres pratiques. Il est bien plus vraisemblable que les taureaux dorés étaient d'origine cananéenne, et que certaines tribus d'Israël en avaient conservé le souvenir depuis leur premier passage en Canaan. En tout cas, ces statues n'étaient pas des idoles proprement dites; ceux qui les honoraient ne voyaient pas en elles une représentation de Yahwè; elles n'étaient qu'un symbole du Dieu d'Israël. De la sorte, les Israélites restaient bien yahwéistes, mais ils rendaient à Yahwè un culte idolâtre.

(27) Cette façon d'envisager la réforme de Jéroboam paraît être aussi la meilleure manière d'en saisir toute la portée; car elle met en relief l'élément traditionnel qu'essaye de dégager toute réforme religieuse et

les Lévites avaient pour la plupart des attaches plus étroites avec Juda qu'avec les tribus d'Israël (28), se soustraire à leur direction, combattre leurs idées, c'était encore travailler à se couer le joug odieux des Judéens.

Talonné par son désir de se séparer d'eux et de jouer jusqu'au bout son rôle de réformateur, Jéroboam fixa la grande fête d'automne au quinzième jour du huitième mois au lieu du septième où on la célébrait en Juda selon la loi de Moïse (29) et il montait lui-même à l'autel de Béthel pour y brûler les victimes de sa main. Béthel, bien que voisine de la frontière et exposée aux incursions des Judéens qui réussirent à s'en emparer quelque temps (30), restera toujours la première ville sainte du royaume du Nord et, en qualité de sanctuaire relevant de la couronne, conférera à ses prêtres l'autorité et l'opulence (31). La fortune du sanctuaire de Dan ne pourra être aussi brillante; perdu au loin dans une contrée où une bonne part de la population n'était pas israélite et bientôt conquis d'ailleurs par les Araméens (32), il semble n'avoir dû d'être mentionné par l'histoire qu'à la présence du sacerdoce lévitique qui en conserva la charge jusqu'à la déportation de 733.

C'est ainsi que le schisme des dix tribus fut consommé par « Jéroboam, fils de Nebat, qui fit pécher Israël ». Cette condamnation qui revenait si souvent comme un triste écho quand

---

elle explique au mieux l'hostilité que l'œuvre de Jéroboam provoqua dans les milieux fidèles à l'esprit et à la lettre du yahwéisme mosaïque. En somme, on ne saurait mieux comprendre la réforme de Jéroboam qu'en la comparant au protestantisme : comme celui-ci, elle prétendit revenir à un passé archaïque et, pour cela, rejeta l'organisation religieuse due à l'autorité qui avait reçu d'en haut la mission de veiller sur la destinée de la vraie religion.

(28) Ceci paraît avoir été vrai au moins pendant la période des Juges, car il est bien remarquable que les deux seuls Lévites mentionnés par le Livre des Juges (aux appendices XVII-XXI) sont mis tous deux en rapport avec Bethléem de Juda, XVII, 7, 8; XIX, 1-10. Cette remarque pourrait être importante pour l'étude des anciennes traditions israélites, judéennes et lévitiques.

(29) Ce déplacement de la fête des récoltes s'explique quelquefois par ce fait que les moissons auraient été plus tardives dans le pays d'Israël que dans le pays de Juda. Mais ces deux régions étant montagneuses la vendange et la cueillette des fruits y avaient lieu sensiblement à la même époque. Peut-être vaudrait-il mieux penser que Jéroboam renouvela en ceci également une pratique ancienne des tribus israélites, qu'avait fait disparaître la législation de Moïse.

(30) II *Chroniques*, XIII, 19, sous le règne d'Abia.

(31) *Amos*, VII, 13-17.

(32) I *Rois*, XV, 20, sous le règne de Baesha.

on prononçait le nom de Jéroboam, elle retentit dès que fut entreprise la néfaste réforme religieuse de cet usurpateur. C'est l'un des mérites du peuple élu d'avoir toujours possédé en son sein des hommes assez fidèles, assez courageux, parfois même assez héroïques, pour protester contre les erreurs religieuses que tant d'autres embrassaient. On en vit assumer cette tâche dans les circonstances présentes. Beaucoup de Lévites domiciliés en Israël, les uns ayant quelques biens, les autres menant la vie errante, se décidèrent à passer en Juda : Jéroboam, en dressant ses jeunes taureaux dorés et en changeant la date de la grande fête, violait la loi de Moïse, qu'ils prêchaient; ils ne voulurent pas le suivre dans son impiété et, habitués à vivre ici ou là en qualité de *gêr*, ne subsistant que du culte dont ils étaient les ministres, ils préférèrent leur devoir à leur tranquillité et s'en allèrent gagner leur pain au service des Judéens. Ce n'est peut-être pas sans dépit que Jéroboam les vit partir; lui aussi, comme tout le monde chez les Hébreux, devait penser qu'ils étaient mieux préparés que quiconque à servir Yahwè selon la règle divine, et, tout en s'appliquant à restaurer une forme de yahwéisme antérieure à celle qu'avait fixée Moïse, il aurait vu avec joie les disciples du grand législateur renier, ne fût-ce qu'en partie, l'œuvre de celui-ci et mettre au service de la réforme leur dévouement et leur prestige. Il fut trompé dans son attente. Il put se féliciter d'avoir gagné les Lévites de Dan, et c'est peut-être pour payer leur trahison qu'il leur attribua l'un de ses veaux dorés. Mais à peu près partout ailleurs il se heurta à des refus et se vit contraint de « se faire des prêtres pris hors des Lévites parmi tous les rangs du peuple pour le service des maisons de hauts lieux ».

Les prêtres lévitiques protestaient contre la réforme en lui refusant leur adhésion et leur appui; c'est avec toute la violence dont ils étaient coutumiers que les *nabhîs* ou prophètes populaires se dressèrent contre elle. Avant qu'elle eut été accomplie, si l'on juge de leur attitude générale par celle d'Ahiyya de Silo, les *nâbhîs* du Nord étaient à la fois partisans de l'émancipation d'Israël et indifférents ou peut-être même hostiles à la centralisation religieuse autour du temple de Jérusalem. Qui sait si quelques-uns d'entre eux, cédant à un attachement aveugle aux traditions prémosaïques et à une certaine antipathie

pour la caste des Lévites, ne se réjouirent pas tout d'abord de la mise en échec des idées chères à ces derniers ? Mais outranciers ou modérés, quand ils virent à quel abîme Jéroboam poussait son peuple, ils se levèrent un peu partout pour tâcher de le retenir ou pour stigmatiser son œuvre. Il y en avait en Israël et il en venait de Juda, qui maudissaient les autels, invectivaient les prêtres, apostrophaient le roi, ridiculisaient les veaux dorés. L'un d'eux ne craignit point de troubler à Béthel même un sacrifice que présidait Jéroboam. Ahiyya retiré à Silo, impotent, aux trois-quarts aveugle et subsistant obscurément des menus cadeaux que lui procurait sa profession de voyant, regrettait maintenant avec amertume d'avoir choisi Jéroboam pour effacer les torts religieux de Salomon; le remède qu'il avait préconisé se trouvait pire que le mal qu'il avait voulu guérir. Aussi nourrissait-il une sainte rancune contre son ancien protégé qui l'avait si parfaitement trompé. Un jour, Jéroboam lui envoya l'une de ses femmes pour le consulter au sujet de leur fils Abia qui était gravement malade (33); elle s'était vêtue en femme du peuple pour que, n'étant point reconnue de lui, elle ne s'attirât pas dès l'abord une prédiction sinistre, et elle apportait les modestes présents des simples : dix pains, des gâteaux, un pot de miel. Mais elle franchissait à peine le seuil de la maison d'Ahiyya que celui-ci sentit qui elle était; l'inspiration prophétique le saisit et, dégonflant d'un seul trait son cœur trop plein de désillusions et de colère, il lui transmit le message de Yahwè à Jéroboam : la vengeance divine allait bientôt s'abattre sur cette maison ingrate et infidèle; elle la balaierait comme une ordure; elle la ferait tomber ensanglantée sous les coups d'un nouvel usurpateur; comme présage de cette ruine prochaine, l'enfant malade mourrait au retour de sa mère, lui qui était pourtant le meilleur de tous ! Et il en fut comme l'avait prédit Ahiyya de Silo.

A côté des Lévites et des prophètes il ne manqua point de simples fidèles qui s'indignèrent également contre la réforme. Tel, par exemple ce fils de Jéroboam dont il vient d'être parlé;

(33) D'après le texte de BL. 24 a, Abia était le fils d'Anô, l'épouse égyptienne de Jéroboam.

il faut qu'il ait été bien différent de son père pour que les prophètes ne l'aient pas englobé dans leur haine pour sa famille et pour qu'il ait mérité de recevoir d'eux cet éloge « qu'il était le seul de la maison de Jéroboam en qui se trouvait quelque chose de bon à l'égard de Yahwè ». Seul aussi de tous les siens il reposa dans un tombeau; il y fut porté par Israël en larmes, témoignage touchant des affections qu'il avait su se gagner en affichant aux yeux de tous sa désapprobation de l'œuvre néfaste de son père. Il n'était donc pas un isolé, car ceux qui le pleuraient devaient partager pour la plupart son attachement au yahwéisme authentique. Certains d'entre eux, surtout pendant les premières années après le schisme, alors que le mécontentement les soutenait encore et que les mauvaises habitudes d'abstention n'étaient pas encore prises, n'hésitaient pas à aller ouvertement à Jérusalem pour offrir leurs sacrifices à Yahwè. Ces Israélites n'étaient pas faciles à plier ! Jéroboam avait profité de leur goût pour l'indépendance; il méritait bien d'en souffrir à son tour.

Mais, s'ils étaient prompts à regimber, ils se lassaient vite : toute leur histoire n'est qu'une série de coups de tête entrecoupée par quelques années d'obéissance ou de lassitude. Aussi même à supposer que le mouvement de protestation qui suivit la réforme de Josias ait entraîné une partie notable du peuple aux côtés des Lévites et des prophètes, il n'y a pas lieu de penser qu'il l'ait emportée ni loin ni longtemps. On peut croire que quelques Israélites plus fervents suivirent l'inspiration de leur piété qui les guidait vers le temple de Jérusalem; tous les rapports religieux n'étaient point rompus, en effet, entre les deux royaumes; les confréries de *nâbhîs* ne connaissaient guère la frontière; les prêtres lévitiques, unis dans l'observance de la loi mosaïque, sympathisaient par dessus elle; des inspirés la franchissaient de temps à autre pour séparer les frères ennemis venus aux mains ou pour apporter à leurs frères séparés la parole de Yahwè. Mais la masse du peuple israélite, tout en regrettant la séparation d'avec Juda, s'en accommodait fort bien dans la religion comme dans la politique; elle s'en accommoda d'autant mieux que Juda finit par devenir le vassal d'Israël, sujétion qui n'était point de nature à donner du prestige à la religion telle qu'on l'entendait chez les Judéens. Aussi

les quelques documents qui nous aident à suivre l'histoire religieuse du royaume séparé ne permettent pas de douter que le schisme fut réel et profond. Et rien ne saurait mieux le montrer que la conduite de Joas, roi d'Irsaël, qui, ayant battu Amasias, roi de Juda, démantela Jérusalem et mit à sac les trésors sacrés du temple; il était serviteur de Yahwè, mais le temple n'avait pas grande signification à ses yeux; il le traitait comme le firent les rois païens d'Egypte ou de Chaldée (34).

∴

Le schisme d'Israël va modifier profondément la vie religieuse dans les deux royaumes. Dans le royaume du Nord, du fait de l'exode partiel des Lévites, le yahwéisme mosaïque qu'ils propageaient y subit un sérieux recul. Assurément on y continuait à adorer exclusivement Yahwè, « le Dieu d'Israël »; mais on le faisait en se servant du symbole archaïque des veaux dorés, ce qui marquait une régression par rapport au culte sans image, qu'avait imposé Moïse. Au défaut du sacerdoce lévitique clairsemé, ce fut le prophétisme qui, en Israël, se leva pour sauver les destinées du yahwéisme dans cette région. La lutte qu'il eut à entreprendre pour cette cause ne revêtit point les formes qu'elle aurait gardées si les Lévites s'en étaient chargés. Pour le culte en particulier, les prophètes populaires, compagnons d'Elie et d'Elisée, semblent s'en être tenus à cette multiplicité des sanctuaires que Moïse avait tolérée d'abord s'il ne l'avait prohibée (35); ils ne regardaient pas du côté de Jérusalem; ils pratiquaient leur religion sans recourir à des prêtres lévitiques (36). Mais s'ils ne travaillèrent point à cette grandiose unité cultuelle qui devait s'opérer au temple de Jérusalem, ils élevèrent très haut et mirent hors de toute atteinte dégradante le nom, les qualités et la personne de Yahwè.

---

(34) II *Rois*, XIV, 14.

(35) *Exode*, XX, 24-26, passage qui semble avoir fait primitivement partie du « Livre de l'alliance ».

(36) Voir en particulier la grande scène religieuse de I *Rois*, XVIII : Elie relève l'autel du Mont-Carmel et il y offre un sacrifice que, à sa prière, la foudre vient allumer.

En Juda, au contraire, le développement de la religion s'opéra surtout selon l'esprit sacerdotal. Là les prêtres réfugiés venus d'Israël et les prêtres depuis longtemps établis en Juda formaient un corps très nombreux. Le temple, grâce à l'arche qu'il cachait aux regards mais dont il indiquait la présence par ses richesses uniques et son culte imposant, devait finir par éclipser les multiples autels disséminés dans le pays. Héritiers et continuateurs de la loi de Moïse, dépositaires des codes religieux, ordonnateurs des rites, les prêtres instruits et lettrés s'appliquaient à tout réglementer d'une main minutieuse. A côté d'eux il y eut bien des prophètes judéens qui ne le cédèrent point à leurs prédécesseurs d'Israël et qui les surpassèrent même par la sublimité de leur inspiration et de leurs conceptions religieuses; mais ils ne semblent pas à beaucoup près avoir eu sur le peuple une influence comparable à celle d'un Elie ou simplement d'un Elisée. En Juda les prêtres étaient les vrais sinon les seuls maîtres. Et quand, à la fin de la captivité, sonna l'heure du retour, ce fut une religion de prêtres qui groupa autour du temple relevé de ses cendres les fervents qui allaient reconstituer le peuple de Dieu.

Louis DESNOYERS.

Note critique sur les textes bibliques relatifs à la sécession et au schisme des tribus d'Israël.

Les seules sources à notre disposition sont les textes bibliques I *Rois*, XII-XIV, 20; II *Chroniques*, X-XI, 4; 13-17; le texte grec particulier à B dans SWETE, t. I, pp. 703-710 et à L dans LAGARDE, pp. 345, 346.

1° *Le texte des Rois.* — Il y a là tout un groupe de fragments empruntés à la littérature prophétique et, plus précisément, aux diverses et peut-être nombreuses histoires des saints prophètes, qui furent rédigées selon toute vraisemblance dans le royaume d'Israël avant sa ruine, en 722, puis continuées, complétées et retouchées par les Judéens avant, pendant ou même peut-être après l'exil. Ces fragments très reconnaissables sont les suivants : XII, 23-24, intervention de Sémaïas; XIII, 1-32, « l'homme de Dieu » de Juda et le vieux prophète de Béthel; XIV, 1-18, malédiction de la maison de Jéroboam par Ahiyya de Silo.

A une histoire des rois a été emprunté le récit de la sécession de XII, 1-20. Ce récit est très objectif, sans tendances marquées qui permettraient de l'attribuer à un auteur judéen ou à un auteur israélite. Pourtant le fait que la sécession est présentée comme une séparation d'Israël d'avec Juda donnerait plutôt à penser que l'auteur écrivait du point de vue judéen. Tout en étant bon yahwéiste, il n'était inféodé ni au parti sacerdotal, ni au parti prophétique; sans doute appartenait-il aux milieux gouvernementaux.

Le passage XII, 25-33, relatif à l'organisation schismatique du royaume séparé, ne semble pas d'une seule venue; aux versets 32 et 33, des retouches évidentes y annoncent l'intercalation de XIII; aussi ce passage pourrait-il être de la main du rédacteur du Livre des Rois qui y utilisa des détails bien connus.

2° *Le texte des Chroniques.* — La première partie, X-XI, 4, reproduit sans grands changements le texte parallèle de I *Rois*, II, 1-24. Le Chroniqueur possède en propre XI, 13-17, qui relate l'exode des prêtres et des lévites du royaume du Nord, ainsi que l'obstination des Israélites fidèles à venir sacrifier à Jérusalem. Ces faits ne sont pas contestables et, comme on l'a montré ci-dessus, l'attitude religieuse de Jéroboam les explique fort bien. Seulement, selon son procédé habituel, le Chroniqueur leur a donné une ampleur considérable sans y apporter certaines atténuations qui nous sont connues par ailleurs; les Lévites n'émigrèrent pas tous en Juda, puisqu'une famille lévitique qui remontait à Moïse desservit le sanctuaire schismatique de Dan jusqu'à la déportation israélite de 733, comme nous l'apprend *Juges*, XVIII, 30.

3° *Le texte grec de B et de L.* — Il a la longueur d'un chapitre et se trouve intercalé en surcharge dans la traduction grecque du texte hébreu. Il présente, de la sécession, un tableau qui ne ressemble pas de tous points à celui qu'offre le texte canonique, hébreu ou grec, si bien que, dans ce dernier, il y a dans les mêmes pages deux récits de la sécession qui se heurtent, en dépit de quelques suppressions opérées dans le texte canonique. Son intérêt historique n'est pas notable, car on voit bien qu'il a emprunté la grande majorité de ses traits au texte de notre Bible en les combinant d'une manière quelque peu différente et pas toujours heureuse; c'est ainsi, par exemple, qu'il place au moment de la révolte et en l'attribuant d'ailleurs à Semaïas l'action symbolique du manteau déchiré que l'autre texte attribue à Ahiyya et place à la première tentative de Jéroboam sous Salomon. Aussi les quelques détails qu'il a en propre et qui ont été signalés au passage dans le récit ne méritent peut-être pas d'être retenus. Toutefois, pour tel ou tel d'entre eux, il ne conviendrait sans doute pas d'être trop dédaigneux : puisque l'auteur de BL a utilisé les textes que nous possédons dans le Livre des Rois, il a pu aussi en utiliser d'autres qui ne nous sont point parvenus; il a travaillé comme le Chroniqueur et il est juste de le traiter de même.

Si l'intérêt historique de ce texte n'est pas notable, son intérêt littéraire mérite, au contraire, l'attention. A ce sujet, il y a deux ou trois points qui valent d'être signalés. D'abord, comme ce texte grec représente sans nul doute un original hébreu perdu pour nous, c'est la preuve qu'en dehors des écrits contenus dans la Bible il y en avait beaucoup d'autres en circulation quand elle fut rédigée. On en possède, du reste, une autre preuve plus explicite dans le témoignage du Chroniqueur qui énumère parmi les sources à sa disposition une douzaine d'écrits dont il ne nous a conservé que des fragments sans les étiqueter. Le fragment de BL en faisait-il partie ? On ne le saurait dire. Du moins nous voyons ainsi que la formation de notre Bible se rattache à un mouvement littéraire très intense où, à côté des ouvrages de première main, se rencontraient, témoin ce fragment de BL et témoin aussi les Livres historiques de la Bible, des ouvrages de compilation. Cette curiosité diligente des auteurs hébreux, inspirés ou non, mérite l'admiration.

Un autre point que semble permettre d'établir l'existence de ce fragment de BL, c'est que ces divers ouvrages réagissaient l'un sur l'autre, non seulement par suite de la similitude des sujets qu'ils traitaient mais aussi par suite des divergences qu'ils accusaient. Il n'est pas invraisemblable, en effet, que notre texte canonique ait subi, à un moment que l'on ne peut préciser, l'influence du fragment de BL en ce qui

concerne la participation de Jéroboam à l'assemblée de Sichem. Jéroboam en avait-il pris l'initiative ? ou bien, les Israélites ne l'envoyèrent-ils chercher pour le faire roi qu'après l'issue malheureuse de leurs pourparlers avec Roboam ? Dans le fragment de BL, 24 n, c'est Jéroboam qui convoque les Israélites. Dans l'hébreu de I *Rois*, XII, 20, il n'est appelé à Sichem par les Israélites, qu'après que ceux-ci ont rompu avec Roboam. Or, dans l'hébreu de XII, 2, 3, 12, Jéroboam est aussi signalé comme ayant participé à la réunion de Sichem, mais il n'est pas difficile de voir, d'après le mauvais état du texte dans ces trois passages, qu'il a dû être introduit violemment dans un contexte qui ne le mentionnait pas. D'où viennent ces retouches dont la teneur se heurte au texte très clair de XII, 20 ? C'est évidemment de ce qu'un correcteur peut-être tardif avait sous les yeux des relations de la sécession où Jéroboam jouait un rôle moins discret que dans le récit canonisé: il s'est appliqué à modifier celui-ci en conséquence, mais d'une main tellement réservée qu'il n'a pas su effacer les traces de ses interpolations. Que ce soit le fragment de BL qui l'ait inspiré, on ne le peut affirmer; mais cela apparaît assez vraisemblable puisque ce fragment retint de même l'attention de certains traducteurs grecs.

Notons enfin que la présence de deux récits relatifs à la sécession montre assez que, sur quelques faits historiques, il n'y avait pas en circulation une seule série de souvenirs qui s'imposassent. Les traditions, puis les écrits s'entendaient en substance, mais en de nombreux points ils ne cadraient plus. Ce n'est pas le lieu d'examiner si les écrits canoniques ont toujours choisi la version la plus conforme à la vérité historique. On le peut croire non sans raisons. En tous cas, le récit de I *Rois*, XII, 1-24, a une tout autre allure que le fragment de BL où les maladresses de la compilation n'apparaissent que trop: il est évidemment original et, débarrassé des deux ou trois retouches qui viennent d'être signalées, inspire la plus grande confiance. C'est lui qui a été suivi dans l'exposé que l'on vient de lire.

NOTES ET CRITIQUES

Th. Mainage, *O. P. Les religions de la Préhistoire. — L'Age paléolithique*. Desclée et Picard, Paris, 1921.

On a souvent répété que l'Histoire des religions est une science très récente, et cette affirmation peut être admise si l'on n'oublie pas qu'elle fut, depuis longtemps préparée, par les travaux des apologistes, quand ce ne serait que dans les *Appendices* du traité de *Vera Religione*; en ses conférences de Notre-Dame, le R. P. Félix consacra à l'étude des religions comparées au Christianisme, une série de discours, qui ne sont, même aujourd'hui, méprisables ni négligeables.

Mais avant qu'ont sût déchiffrer les hiéroglyphes et lire les inscriptions cunéiformes, comment s'aventurer dans l'inextricable lacis des cultes orientaux ? Seules, les religions grecque et romaine étaient accessibles, et, à certains égards familières, grâce aux poètes, aux dramatistes, aux orateurs, aux philosophes qui n'épargnaient guère les détails — de toute nature — destinés à nous initier aux aventures des déesses et des dieux.

Pourtant, les croyants et les incrédules attachaient, avec raison, une importance considérables aux idées, aux sentiments, aux pratiques des primitifs; les voyageurs et les missionnaires fournissaient des documents, avec lesquels — (j'avais envie d'écrire : contre lesquels) — l'école sociologique, d'inspiration juive et positiviste, représentée en France par Durkheim, Lévy-Brühl et leurs disciples, nous a présenté ses romans historiques et psychologiques. Seule, la synthèse substantielle et compréhensive due à Monseigneur le Roy et publiée sous le titre de : la *Religion des primitifs*, nous offre des garanties d'exactitude et d'impartialité.

Les « primitifs » ce sont des hommes vivant aux époques historiques; ne serait-il point intéressant et serait-il possible de remonter plus

haut encore ? M. Th. Mainage a conçu ce projet et le succès a récompensé son audace. Les remarquables leçons données à l'Institut catholique de Paris, sont réunies dans un livre, où sont envisagées, sous tous leurs aspects, les curieuses et innombrables questions suggérées par les fouilles et les travaux des anthropologistes et des géologues.

Il est évident que des notions préliminaires s'imposent à tous ceux qui désirent se livrer à ces études et se permettent d'en apprécier les résultats. Les chapitres sur l'Habitat ou les races et sur la Civilisation paléolithique, résument, en cent pages compactes, ce qu'il importe de savoir. Ils sont essentiels pour « déterminer l'âge relatif d'un squelette ou d'un débris de squelette », pour se former une opinion fondée et sérieusement probable, sur la chronologie de l'âge quaternaire, pour décrire les phases de l'industrie paléolithique; chelléen, acheuléen, moustérien, aurignacien, solutréen, magdalénien, azilien, ces termes universellement usités, correspondent à des variations et à des degrés dans l'évolution de l'industrie, au temps de la pierre taillée, et désignent les premiers essais artistiques de races humaines qui réalisent, dans toute sa pureté, le type chasseur.

Les faits sont indispensables, mais insuffisants sans une interprétation; à son tour, celle-ci est soumise à des règles. Elles sont formulées par les partisans de la méthodes ethnographique, dont le postulat pourrait s'énoncer, à peu près ainsi : Les primitifs actuels, les sauvages, ont succédé aux hommes quaternaires et leur ressemblent. De sir John Lubock au père Schmidt, cette méthode fut développée, perfectionnée, appliquée. Elle va plus loin, remonte plus haut que la méthode archéologique, préconisant l'examen direct du passé, tel que nous le font connaître les recherches paléontologiques. Le R. P. Mainage marque excellemment les limites de l'ethnographie et les principes qui doivent la diriger.

Après les considérations générales, qui dissipent maints préjugés et de très dangereuses erreurs, l'auteur entre dans le détail et nous met en présence de sépultures; il en est d'incontestablement authentiques; elles démontrent que l'homme quaternaire croit à une survivance, bien qu'il ne semble avoir voué de culte, ni aux ancêtres réels, ni aux ancêtres mythiques.

Malgré les dures conditions de son existence, il aimait les images — comme nos enfants et nous — et il accuse, par un grand nombre de ses dessins, une intention religieuse; les lieux obscurs ou inattendus, remarquables par les représentations figurées qu'ils contiennent, confirment cette assertion et permettent d'attribuer à l'art quaternaire une fonction sociale et probablement sacerdotale.

Ces gravures, peintures, sculptures, sont-elles favorables à l'hypothèse du Totémisme c'est-à-dire à l'alliance d'un groupe humain avec une classe d'êtres vivants ou inanimés ! L'ancêtre de la tribu, animal plutôt que végétal, n'a ordinairement pas plus de signification que celle d'une attribution symbolique; tels l'aigle gaulois et le léo-

pard anglais : d'une coutume australienne et restreinte, faire sortir la religion de l'humanité, c'est une divagation systématique, dont le but irréligieux dissimule mal l'insuffisance. M. Mainage insinue que le totémisme serait plutôt « une déformation de l'instinct religieux sous l'influence de la Magie, et une forme de l'organisation sociale ».

Les figurines qui ornent les parois des cavernes s'inspirent fréquemment de types humains, copiés ou stylisés; elles sont complètes ou fragmentaires. Elles sont souvent fantaisistes ou fantastiques. Les artistes avaient-ils l'intention de donner une forme visible à des embryons d'enfants, composés d'une âme et d'un corps invisibles, et désignés par M. Salomon Reinach sous le nom de *ratapas* ? Cette hypothèse est une preuve nouvelle de la féconde imagination des savants — même ethnographes. M. Mainage est trop impartial pour se dispenser d'examiner sérieusement et de discuter savamment ces arbitraires suppositions. Je ne suis pas certain que l'usage des masques (de chasse ou rituels) fournisse une explication plus décisive. Il est bien plus vraisemblable que les mœurs et penchants d'un peuple chasseur aient contribué à fixer les formes sous lesquelles se manifestent leurs aspirations religieuses. La Zoolâtrie dérive en partie des qualités de l'animal, de la variété, de la sûreté, des diverses adaptations de ses instincts; mais aussi des auxiliaires et des collaborateurs magiques évoqués parmi eux. Ici des réflexions très justes, suggestives, pénétrantes sur les rapports de la religion et de la magie — ces pages sont parmi les meilleures de ce livre.

Pouvons-nous aller plus loin ? La Préhistoire autorise-t-elle à conclure que des hommes de l'âge paléolithique étaient monothéistes ? L'animisme de Tylor ou le *manisme* de Durkheim destinées à remplacer l'affirmation monothéiste sont des conceptions *a priori*, tandis que la croyance à un Dieu suprême et unique est suggérée par l'ethnographie et confirmée par l'archéologie. Très prudemment le P. Mainage n'érige pas en certitudes les données incomplètes dont il déduit de vraisemblables conclusions; mais rien, au point de vue scientifique le plus strict ne vient infirmer la révélation primitive dont les enseignements, souvent déformés et altérés, demeurent, malgré tout, reconnaissables.

La morale individuelle et familiale de ces groupes ou tribus, leur sentiment de la justice, leur instinctive bienveillance, s'accordent admirablement avec les leçons et les pratiques engendrées par l'adoration du Vrai Dieu.

Sans doute, il faudrait se garder de préciser ou de généraliser outre mesure ou prématurément; l'extension, l'uniformité des coutumes religieuses, furent des acquisitions et des transmissions successives, progressives et quelquefois régressives.

Cet ouvrage est le fruit d'un intelligent et immense labeur. L'auteur est consciencieux, j'allais presque dire jusqu'à l'excès, puisqu'il relate et examine des hypothèses qu'il avait parfaitement le droit de négli-

ger. Les premiers chapitres ne sont-ils pas un peu longs ? Instructifs, certes, et intéressants par eux-mêmes, ils contiennent des développements qui ne semblaient pas nécessaires. Je ne reprocherai pas à l'auteur quelques redites, parce qu'elles envisagent les questions à un point de vue nouveau ou l'expriment sous des formes nouvelles, mais le développement est, de temps à autre, un peu touffu et sous l'abondance des faits qui enrichissent et alourdissent sa marche, il risque de paraître un peu confus. Il faut louer le savant professeur de s'en tenir au doute et de marquer les approximations vers la vérité, quand la certitude serait prématurée ou impossible, mais ses informations ou ses assertions ne se soumettent pas toujours aux lois de la perspective. Enfin, l'illustration est de premier ordre et rend des services signalés, mais pourquoi les images correspondent-elles si mal au texte ? Je sais bien que ce désaccord provient parfois de convenances typographiques mais je crois qu'on pouvait souvent l'éviter.

J'ai signalé ces imperfections; elles peuvent aisément disparaître; elles laissent intactes les qualités et les mérites. Le R. P. Mainage a écrit un beau livre pour lequel il n'avait ni précurseur ni modèle. Son érudition est vaste, sa critique est judicieuse, son style est net et en harmonie avec le difficile sujet qu'il a traités. On peut le proposer sans crainte ni hésitation à tous les esprits cultivés, croyants ou incrédules, car il affermira la foi des chrétiens et prouvera à ceux qui sont sincères et capables de réfléchir, que la science et la raison ne sont pas des adversaires, mais des auxiliaires du Christianisme.

Louis MAISONNEUVE.

Gabriel HANOTAUX. *Histoire de la nation française*, t. III : *Histoire politique*. Première partie : des origines à 1515, par M. Pierre IMBART DE LA TOUR, membre de l'Institut, 1 vol. in-4°, pp. 1-590; Paris, Plon.

Après la *Géographie humaine* de la France, M. Hanotaux publie la première partie de l'*Histoire politique de la nation française*. Elle s'étend des origines préhistoriques à 1515. Elle est l'œuvre de M. Imbart de la Tour; et l'illustration en est due à ces grands artistes qui s'appellent Simon Bussy, Jacques Patissou, G.-A. Mossa et Jean Lauras.

M. Hanotaux et ses collaborateurs ont conçu leur Histoire comme l'histoire de l'*âme* française : « il n'y a d'histoire que du moral ». L'Histoire politique doit être ainsi l'histoire de l'âme française qui se donne son propre gouvernement et, « en se communiquant aux autres âmes, se fait l'ouvrière du progrès social universel ».

Comment donc sur la terre des Gaules où n'apparaissent d'abord que quelques éléments d'unité, en proie au particularisme des Etats

ou à l'égoïsme des partis, et habitée par une race intelligente, généreuse et prompte, mais, semble-t-il, ennemie de toute discipline, apparaît un jour cette France nouvelle dont un vers de Gringoire résume si bien l'idéal :

Ung Dieu, une foy, une loy, ung roy,

c'est, à travers quinze siècles de notre histoire, par la Gaule romaine, la nation franque, la France féodale, les Capétiens et les premiers Valois, de César à François Ier, ce dont M. Imbart de la Tour a su nous donner le spectacle avec la science la plus étendue et l'intelligence la plus sûre des hommes et des faits.

Cette marche de la France à l'Unité s'est faite dans des conditions et avec des caractères particuliers.

Elle n'a pas été sans arrêts, sans inégalités, sans reculs. Une loi « d'oscillation mystérieuse entraîne alternativement notre pays de l'ordre à l'anarchie, de l'anarchie à l'ordre, du morcellement à l'unité, de l'unité au morcellement, formes et étapes de la lutte qui met aux prises les deux éléments rivaux du corps politique, la royauté et l'aristocratie ». Mais le principe unitaire finit toujours par l'emporter.

Elle s'est réalisée sous diverses formes : faisceau de petites républiques dans la Gaule romaine, monarchie arbitraire des Mérovingiens, monarchie spirituelle et contractuelle des Carolingiens, féodalité militaire et féodalité bourgeoise, royauté de Saint-Louis et royauté de Charles V, monarchie de Louis XI. Jamais la France n'a songé à se gouverner elle-même. Les révolutions de 752 et de 987 ne sont pas « le triomphe de l'esprit d'indépendance contre la monarchie; elles sont la revanche de l'autorité et de la règle contre le particularisme et le désordre, la volonté de faire revivre l'institution royale presque morte ». Sous Saint-Louis, la royauté féodale et la royauté souveraine s'équilibrent et la royauté de Charles V est une monarchie réglée; après la chute des grands fiefs et de la féodalité, la nation aurait pu avoir des institutions libres et, à deux reprises, en 1357 et en 1484, les Etats généraux cherchèrent à prendre part au gouvernement du pays; néanmoins, sans jamais tomber dans la servitude, la France ne cesse d'aboutir à la toute-puissance d'un seul. Elle a marché parallèlement à l'unité et à la souveraineté totale.

Cette souveraineté totale, la France ne l'a pas subie : elle ne lui a pas été imposée d'en haut. Toutes ses constitutions, avec leurs diverses révolutions et selon que son âme se réalisait toute entière ou dans quelques-uns de ses éléments, portent l'empreinte de son génie, génie « celte et latin à la fois, épris de liberté et d'autorité, de changement et d'ordre, d'individualisme et d'universalité et que le christianisme lui-même n'a pas changé — notre race s'y est plutôt reconnue et épanouie —, mais c'est la souveraineté totale qui en est la complète expression. Les circonstances y ont eu sans doute une très grande part : avant d'être libre il fallait vivre et, à cette époque, pour le

dedans comme pour le dehors, le salut ne pouvait venir que de l'union avec le roi. Elle fut cependant l'œuvre avant tout de sa volonté. L'institution mérovingienne fut l'œuvre du roi; la restauration carolingienne celle du roi et de l'Église; la monarchie souveraine est celle de la nation entière, de « l'effort conjugué » du roi, des évêques, des nobles, des légistes et du peuple. De là vient que, si la France ne fut ni la seule ni la première à conquérir son unité, cette unité n'a été nulle part « ni aussi forte ni aussi résistante ». De là vient encore que son obéissance n'a pas été seulement un devoir mais un culte : elle a aimé ses rois. Bref, « les habitants des Gaules se sont transformés selon les lois de la civilisation antique et ce peuple, qui s'appelle français depuis quinze siècles, a organisé ses conditions d'existence selon ses aptitudes, ses tendances, ses aspirations, ses passions ». Si bien, que la France de Louis XI ne fit que réaliser de nouveau l'idéal de la Gaule romaine : « Une foi, une loi, un empereur ».

Pourquoi faut-il que l'anarchie communale, l'action des légistes, le schisme politique et le schisme religieux, enfin la guerre de Cent ans qui menaçait l'indépendance nationale, nous aient fait préférer l'absolutisme à la monarchie chrétienne et réglée et nous aient jetés dans un déséquilibre qui dure encore ! Heureusement, le livre de M. Imbart de la Tour ne nous permet pas de croire qu'après avoir, au cours des siècles, tant de fois rétabli l'équilibre, l'âme harmonieuse et chrétienne de la France ne le rétablira pas une fois de plus.

La civilisation qui s'épanouit dans le cadre politique fut elle aussi la création continue de l'âme française qui détermina la forme de sa vie publique comme elle déterminait son gouvernement. Elle n'est pas sortie des « bois » comme le croyait le XVIII^e^ siècle, car la civilisation ne sort pas de la barbarie mais de la civilisation; elle est la fille de ce génie celte, latin et catholique dans le berceau duquel la Providence avait magnifiquement déposé les traditions d'Israël, de la Grèce et de Rome, tout l'héritage du monde antique.

C'est dire qu'elle ne doit rien, comme on l'a prétendu non seulement en Allemagne mais en France, aux peuples germains par qui, au point de vue physique, moral et politique, aurait commencé l'ère nouvelle du monde. La Germanie n'a point pratiqué de vertus que la Rome du droit et du stoïcisme, à plus forte raison la Rome chrétienne des derniers siècles de l'Empire, n'ait point connues. Elle n'a pas affranchi l'individu : elle n'a fait qu'émanciper la violence et le désordre. Elle n'a pas davantage apporté les libertés publiques : ses assemblées en armes et son compagnonnage — que d'ailleurs n'ignoraient ni Rome ni la Gaule et qui appartiennent en effet « moins à une race qu'à un état social — ne ressemblent en rien à un système représentatif quelconque ».

Bien loin d'avoir voulu imposer à la Gaule romaine leur civilisation, les Germains n'ont eu, dès leur établissement, qu'une pensée,

celle de « s'égaler à ces peuples dont ils reconnaissaient la primauté et devant lesquels eux-mêmes ne s'appelaient que des barbares ». Ils oublient leurs dieux; ils renoncent à leur langage; s'ils gardent leur législation, ils la laissent entamer et transformer par le droit romain; quelles que fussent leurs vertus militaires, certes ils n'enseignèrent rien aux Gaulois en fait de bravoure : ceux-ci au contraire leur donnèrent des soldats et des chefs; et nous ne leur devons ni la féodalité ni Charlemagne. Car ce descendant du Franc Pépin le Vieux et, par Arnulf, des Ferreolus de la Narbonnaise, appartient à la France ! « Il n'est ni Germain ni Latin; il est Franc, c'est-à-dire le représentant d'une société où des éléments germaniques ont pu se fondre, mais où l'esprit de la Gaule et l'esprit de la Rome impériale et chrétienne n'ont cessé de dominer ». Aussi est-ce la France et non l'Allemagne qui en a fait le héros de son épopée nationale; et c'est la France, gardienne vigilante de sa mémoire, qui a le mieux poursuivi sa tâche ». Assurément, l'invasion germaine a changé le cours de l'histoire; mais ce n'est pas en créant, c'est par la destruction.

La France n'a rien reçu de la Germanie. En revanche, elle lui a donné. Elle l'a appelée à l'Evangile et elle l'a fait entrer dans le monde civilisé. Et par là s'ouvre le beau chapitre intitulé : *Gesta Dei per Francos*. L'aînée des nations européennes a mis la main à la première organisation non seulement de l'Europe mais du monde civilisé. Issue de cette Rome qui avait reçu la mission de gouverner le genre humain,

Tu regere imperio populos, Romane, memento !

fille plus encore de l'Eglise Catholique et grandissant avec elle, la France reçoit en quelque sorte et dès la première heure « le baptême de l'Universel ». Aussi voyez-la rayonner au dehors ! A peine a-t-elle relevé et ordonné sa maison que, dans sa fièvre de mouvement, d'action et d'apostolat, elle la trouve trop étroite. Par Charlemagne et saint Louis, par ses Normands et les Croisades, par ses chevaliers, ses clercs, ses marchands, elle pénètre l'Europe et même au delà de l'Europe, en Asie, en Afrique, où elle porte sa religion, ses idées, sa politique, ses lettres et ses arts. Elle s'avance même dans les siècles futurs par un idéal chrétien et social, fait d'honneur, d'esprit chevaleresque et d'esprit de liberté. « Le moyen âge finissant, écrit M. Hanotaux, a laissé à l'avenir le sens de la nationalité, la constitution de la propriété libre, l'abolition de l'esclavage et du servage, le Droit, fils de la coutume, c'est-à-dire, de l'adhésion volontaire, et enfin — épanouissements sublimes — la beauté des cathédrales et la charité de saint François » !

Tels sont, si je l'ai bien lu et bien senti, les traits essentiels de ce beau livre; livre humain, parce qu'il donne une fortifiante leçon de spontanéité et d'énergie tenace, de liberté et d'autorité, d'enthousiasme et de sens avisé, d'honneur et de foi, d'espérance quand même;

— livre de science et de raison profondes qui continue les Bossuet et les Montesquieu et fait honneur à l'école de ce Fustel de Coulanges dont M. Imbart de la Tour fut le disciple et qui avait dit : « Pour un jour de synthèse, il faut des années d'analyse »; — livre français, qui garde à la littérature le genre historique dont les méthodes germaniques tendaient à faire une pure juxtaposition de fiches; — livre enfin d'éloquence et d'art qui ressuscite le passé, véritable épopée politique dont l'intérêt dépasse peut-être celui des plus grandes épopées guerrières, parce que, avec les gestes de l'épée et de la foi, elle raconte les gestes de la sagesse.

« *Rodlanz est proz ed Oliviers est sages...* »

Pierre-Joseph Monbrun.

Lettres de saint Vincent de Paul, édition publiée et annotée par P. Coste, prêtre de la Mission. Tome III (août 1646, mars 1650). Paris, Gabalda, 1921, in-8° de 649 p.

Le troisième volume des lettres de saint Vincent ne s'est pas fait attendre; il suit de près le second dont la rapide apparition avait été pour les lecteurs une si heureuse surprise. Avec ses 376 lettres qui portent à 1.205 le nombre des lettres déjà publiées, il laisse bien loin derrière lui l'édition précédente qui, pour la même période, n'en comptait que 706. Et cette supériorité continue tout autant à s'affirmer dans la quantité des lettres inédites, dans l'amélioration du texte, dans l'annotation toujours aussi informée et aussi judicieuse alors même que l'apparition de personnages ou de faits déjà connus lui permet d'être plus sobre.

Des correspondants de saint Vincent il y a ici peu à dire. La plupart sont déjà connus et presque toujours les mêmes : ses fils spirituels d'abord, les Lazaristes et les sœurs de Charité; quelques cardinaux, Mazarin, Grimaldi, beaucoup d'évêques de France ou de l'étranger, des religieux, des hommes d'œuvres, etc. Le nombre de leurs lettres va en augmentant. La plus grande part revient toujours à la Bienheureuse Louise de Marillac, puis à Alain de Solminihac dont tout un lot de lettres voit ici le jour pour la première fois; les plus intéressantes pour nous viennent au saint de ses missionnaires en Barbarie et à Madagascar. Il y a là, sur la conduite et le dévouement héroïque des envoyés de saint Vincent à l'égard des pauvres esclaves d'Alger ou des habitants païens de la grande île africaine, des renseignements aussi nouveaux qu'émouvants. Telle de ces relations a pu être imprimée de nos jours par nos Revues de géographie; il serait difficile de trouver des documents plus curieux pour l'histoire de ces pays lointains.

Pour notre histoire même il y aurait plus d'un trait à glaner dans cette correspondance. Nous y voyons saint Vincent prenant en toute occasion et sous toutes les formes nettement parti contre les doctrines et les partisans du Jansénisme, se tenant au courant de ses agissements à Toulouse ou dans le Midi, aiguillonnant le zèle des évêques pour les Missions et les Séminaires, s'employant même contre Mazarin à pourvoir les sièges épiscopaux de bons sujets. Notons en passant l'éloge qu'il fait de Montchal « un prélat des plus excellents de l'Eglise », et de Toulouse « une ville des plus dévotes que voie le soleil ». En ceci même il peut donner pour garant un témoin bien informé, l'ancien évêque d'Aire, Cospéan, qui avait été, on le sait, un moment administrateur apostolique du siège Toulousain.

Nous arrêtons ici nos citations. A vouloir dire tout ce qui intéresse ici dans l'œuvre de saint Vincent, nous risquerions d'être entraîné fort loin par les lettres écrites ou reçues à un moment où son activité et son influence ont acquis leur plein épanouissement.

A. DEGERT.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Semaine Sociale. — La Semaine Sociale a tenu sa session annuelle, à Toulouse, du 26 au 30 juillet 1921. Elle a bien voulu accepter l'hospitalité qui lui était offerte dans les locaux de l'Institut Catholique. Les cours ont eu lieu dans la salle des Pas-Perdus, où on avait placé une grande estrade pour les conférenciers. Les repas étaient servis sous une vaste tente disposée dans la cour voisine de la Garonnette. Tous les services de la Semaine sociale ont pu être installés dans les diverses salles mises à la disposition des organisateurs. Nous n'avons pas à faire l'analyse des cours. Nous dirons seulement qu'un de nos professeurs, M. l'abbé Cavallera a fait un cours très remarqué sur la justice dans les relations économiques. La séance de clôture fut présidée par Mgr Breton, qui remercia les promoteurs d'être venus à l'Institut catholique et affirma sa vive sympathie pour les Semaines sociales dont il avait été un des premiers professeurs. Les divers cours ont été présidés par Mgr l'Archevêque de Toulouse, Mgr Raynaud, son dévoué auxiliaire, Mgr Julien, évêque d'Arras, Mgr Marceillac, évêque de Pamiers, et Son Eminence le cardinal de Cabrières. A signaler aussi la présence du général de Castelnau, qui a parlé de *l'Armée de demain*, dans un discours saisissant, souvent coupé par les applaudissements.

Notre rentrée. — Elle a eu lieu le 27 octobre. Dès le soir même, M. le chanoine Ricard commençait les exercices de la retraite spirituelle devant les jeunes ecclésiastiques venus de dix diocèses de notre région universitaire. Nommer le prédicateur, c'est dire quelle abondance de doctrine et quelle onction remplissaient ses conférences. La retraite a été clôturée le jour de la Toussaint.

Le lendemain, 2 novembre, une messe solennelle était célébrée par Mgr le Recteur pour les anciens recteurs, doyens, professeurs, élèves et bienfaiteurs décédés.

Le 3 novembre, avait lieu la rentrée des élèves de l'Ecole supérieure d'Agriculture. Plus de trente jeunes gens, décidés à être des terriens, animent le domaine de Purpan, unissant les études théoriques à la pratique agricole.

Le 4 novembre a été célébrée la Messe du Saint-Esprit et le renouvellement de la profession de foi des professeurs. Mgr le Chancelier avait délégué, pour présider la cérémonie, Mgr l'Auxiliaire qui a bien voulu nous adresser quelques paroles d'encouragement. Il nous a dit que l'Institut catholique, bien que ne cherchant pas à faire du bruit, avait bonne réputation en France et à l'étranger, et qu'il avait eu occasion de le constater dans ses voyages lointains. Il nous a exhortés au travail, afin de maintenir l'honneur de l'Institut et de procurer la gloire de Dieu et de son Eglise.

Séance solennelle de rentrée. — Elle a eu lieu le mardi, 15 novembre. Dans la matinée NN. SS. les Evêques ont tenu à l'Archevêché une réunion privée où ils ont traité les questions concernant l'administration de l'Institut. Le soir, à 2 heures, ils ont présidé la séance solennelle de rentrée à laquelle assistait toute l'élite de la société toulousaine. Etaient présents : Mgr l'Archevêque de Toulouse, chancelier; NN. SS. les Archevêques et Evêques d'Auch, Albi, Tarbes, Perpignan, Carcassonne, Agen, Bayonne, Périgueux, Gerrna, Pamiers, Cahors, Tulle et Mgr le coadjuteur de Mende. Tour à tour ont pris la parole, Mgr Bretôn, M. le chanoine Maisonneuve, Mgr Castel, évêque de Tulle et Mgr le Chancelier. Nous ne dirons rien de ces discours. Nos lecteurs auront le plaisir de les trouver dans ce *Bulletin*.

Succès scolaires. — Ont été reçus licenciés ès-lettres, en novembre dernier, M. l'abbé Bèzes, du diocèse de Rodez, mention *langues vivantes;* M. l'abbé Laporte, du diocèse d'Aire, mention *histoire;* M. l'abbé Meyrignac, du diocèse de Tulle, mention *littératures classiques*.

Distinction honorifique. — M. l'abbé R. Hourcade, professeur de Théologie Scolastique, a été nommé chanoine honoraire du diocèse de Bayonne.

Rapport de M. le chanoine Maisonneuve, doyen de la Faculté de théologie, sur les travaux de l'année scolaire 1920-1921.

Si vous nous demandiez ce que nous avons fait, depuis la guerre, durant trois années de paix indécise et de victoire infertile, aucun d'entre nous, maîtres ou étudiants de cette laborieuse maison, ne serait satisfait de ne pouvoir vous répondre que par la phrase célèbre d'un jacobin sceptique : J'ai vécu Car si elle est la condition de tous les biens que nous pouvons acquérir et de tous les actes que nous devons accomplir, la vie ne vaut que par l'usage auquel on l'emploie et par les fruits qu'elle produit. Nous espérons que le rapide aperçu traditionnel de nos travaux et de nos études, durant la dernière année scolaire, vous convaincra que l'Institut Catholique de Toulouse est toujours digne de votre protection et de votre amitié.

Le Cours de Théologie scolastique eut pour objet l'Incarnation du Verbe. La formule inspirée de saint Jean : « *Et Verbum Caro factum est* », exprime une Vérité qui demeurera toujours mystérieuse mais que la foi et la raison peuvent et doivent éclairer et approfondir. L'union substantielle des deux natures divine et humaine dans la Personne du Fils de Dieu est rendue plausible par les convenances et les harmonies que découvre ou entrevoit notre esprit, mais aussi plus intelligible par les qualités de l'humanité du Christ et par les attributs de sa divinité. M. le chanoine Hourcade a étudié ces questions difficiles et attrayantes, en tous leurs détails : il a montré en l'âme du Christ, dès le premier instant de son existence, la plénitude de la grâce, la perfection de la science, la souveraine maîtrise sur l'univers et sur toute créature, s'accordant avec la souffrance et la mort acceptées et désirées pour notre salut. Des considérations sur le Sacerdoce et la Médiation de Jésus ont complété cette doctrine empruntée spécialement au Docteur Angélique dont la lumineuse et profonde Christologie fut opposée aux systèmes des hérétiques, et, particulièrement aux erreurs contemporaines, qui sont la négation expresse du Christianisme.

Le merveilleux édifice élevé par la Théologie spéculative, suppose des substructions inébranlables qui lui servent de base et dont la Théologie positive éprouve la solidité. Le R. P. Cavallera s'est attaché au Décret du Concile de Trente sur les Sacrements en général. Chacun des canons du Concile est comme la synthèse et la mise au point des enseignements et des documents puisés et conservés dans l'Ecriture Sainte et la Tradition. Avant le XII^e^ siècle la notion des Sacrements n'était pas définitivement fixée. Leur institution divine, leur efficacité, leur nombre exact, les caractères qu'impriment certains d'entre eux, ressortent avec une clarté décisive des définitions conciliaires qui sont le terme d'une évolution dogmatique et qui déterminent, rendent explicite et certain ce qui demeurait parfois assez vague dans les écrits de certains Pères et docteurs. Trois documents de première importance dus aux Pères apostoliques : la Lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens, la Didachè, l'Epître dite de saint Barnabé, ont été examinées et appréciées selon toutes les règles de la Critique.

L'Exégèse de M. l'abbé Desnoyers s'est appliquée à élucider une partie de l'histoire de David, et, après la séparation des deux royaumes de Juda et d'Israël, le règne d'Achaz. Il a montré l'ancêtre du Fils de Marie, à l'époque de son onction par Samuel, appelé par la Providence à jouer un rôle si important et qui nous apparaît comme l'un des personnages les plus caractéristiques de l'Ancien Testament. On sait toutes les vicissitudes et les tribulations que subit, à la cour de Saül, le vainqueur de Goliath. On ne soupçonne pas les réflexions et les points de vue que suggère un examen attentif des textes sacrés. Dans le second livre des Rois et des Chroniques, ainsi que dans les prophéties d'Isaïe, l'on peut recueillir les traits qui permettent de dessiner

la figure complexe d'Achaz; ce prince est un de ceux qui favorisèrent et encouragèrent, par leur exemple, la propension des Hébreux à l'idolâtrie. Yahwè lui envoya néanmoins un secours contre ses ennemis et le prophète Isaïe qui lui annonçait l'intervention divine, lui donna pour signe la naissance d'Emmanuel, oracle admirable et émouvant prédisant le Messie et sa naissance virginale. Le Professeur a consacré des leçons spéciales à la langue hébraïque et aux études de philologie sémitique indispensables pour l'intelligence de la Bible.

L'histoire d'Israël se continue et s'explique par l'histoire de l'Eglise. Dans ses *Etudes monastiques*, le bénédictin Mabillon qui honore la science chrétienne et française, recommande le recours aux textes originaux, qui rendent seuls possible une étude rationnelle et méthodique. Comme il serait impossible de recourir aux ouvrages innombrables et dispersés, M. le chanoine Sallet a pris pour sujet de cours l'explication de l'*Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* du Père Kirsch, complété par les sources de l'histoire de la Papauté par Mirbt. A la lumière de ces textes analysés, commentés, discutés, contrôlés, le Professeur a successivement étudié la controverse pascale au second siècle, la doctrine de saint Cyprien sur la Primauté romaine, la formation des premiers symboles de foi, la conversion de Constantin, la théologie de Théodoret, la conversion de Clovis, qui lui ont permis de mettre en lumière le développement de l'autorité pontificale au cours des cinq premiers siècles.

Si l'Histoire de l'Eglise est impossible sans recourir aux textes originaux et authentiques, l'exposition, la démonstration, le développement, la défense des Dogmes, requièrent impérieusement les sources auxquelles le Théologien puise ses documents et ses arguments. D'où le Traité désigné dans le langage technique sous le nom de *Lieux théologiques;* il est classique depuis l'œuvre immortelle d'un illustre dominicain du XVI^e^ siècle, Melchior Cano. Le Professeur de Théologie fondamentale a essayé d'indiquer en quel sens Tertullien, saint Augustin, Vincent de Lérins furent des précurseurs et comment leurs ouvrages : de *Praescriptione*, *de Doctrina Christiana*, *Commonitorium*, contiennent les germes qui ont plus tard fleuri et porté des fruits. Ce Magistère infaillible de l'Eglise est la règle de foi, qui dirige et garantit l'usage des Lieux théologiques. La doctrine sur l'Inspiration, l'Inerrance et la Canonicité des Saintes Ecritures est une application de ces principes. — Une série de conférences où fut admis un très bienveillant auditoire fournit un complément au traité de la Vraie Religion, par l'exposé d'une religion fausse, le Mahométisme, emprunté surtout au Coran et à l'Histoire universelle.

Le Christianisme est une vie et une doctrine, mais aussi une société, avec sa constitution, sa hiérarchie, ses fonctions, ses institutions, ses privilèges, ses devoirs, ses sanctions, qui sont l'objet du Droit canonique. Le R. P. Fournier a expliqué le traité du Mariage, avec les modifications importantes qu'a introduites en cette matière le

Droit nouveau, depuis le Concile de Trente jusqu'à la publication du Code édicté par Pie X et Benoit XV, encore perfectionné en certains détails, à partir de l'année 1918. C'est sans aucun rapprochement ironique qu'il a abordé après la Législation du Mariage le traité des Délits et des Primes, car un sacrement n'est pas un châtiment. Les initiés n'ignorent pas que le Code pénal actuel a abrogé toutes les excommunications, suspenses et interdits qui ne sont pas mentionnés, en ses articles. On comprend que la famille chrétienne et la discipline de l'Eglise soient directement intéressées et liées à la solution de ces problèmes moraux et sociaux.

Il y a une Procédure ecclésiastique, de même qu'il y a une Procédure civile. Elle découle des principes posés dans la section du Code intitulée : *de Personis*. M. le chanoine Trilhe a défini les différentes espèces de tribunaux, les juges, leurs assesseurs et collaborateurs. Les diverses parties en cause sont soumises à des conditions diverses dépendant de qualités et de circonstances qu'il importe de déterminer. Les fonctions, droits et devoirs des défenseurs sont exactement précisés dans tous leurs détails. Le Professeur a terminé par la question importante mais compliquée des actions en justice.

Les rapports et conflits de l'Eglise et de l'Etat, même sous le régime de la séparation, sont inévitables et fréquents. Nous devons revendiquer des libertés politiques et il est indispensable de se demander comment un catholique doit les juger et en profiter. M. le chanoine Crouzil, dans son cours de Droit civil ecclésiastique, a traité des libertés de la Presse, de réunion et d'association. Un deuxième cours de Droit administratif fut consacré aux principes généraux et à l'organisation judiciaire. Le Droit subit, comme toutes les sciences, une évolution progressive et régressive. Comment des premiers cahiers consistant parfois en quelques feuillets, on est arrivé aux collections considérables d'Yves de Chartres, nos étudiants l'ont appris par l'enseignement de M. le Professeur Saltet, qui a suivi le développement des recueils canoniques constitués par les Décrets des Conciles et les Décrétales des Papes, depuis le Concile de Nicée jusqu'au décret de Gratien, au XII^e^ siècle.

Le R. P. Garbay, professeur de Métaphysique et de Logique a approfondi les notions fondamentales de l'Ontologie : L'Etre, l'Acte et la Puissance, l'Essence et l'Existence, l'Unité, la Vérité, le Bien, l'Absolu et le Relatif, la Substance et les Accidents. La pensée humaine ne peut s'élever à de plus hauts sommets et toutes les sciences, tous les arts, l'histoire, la littérature, la théologie, la morale elle-même supposent ces concepts métaphysiques qui leur servent de fondement et de principes.

Le Professeur a aussi étudié l'induction et a exposé, avec les indispensables critiques, la thèse de l'idéaliste Lachelier, penseur génial et déconcertant.

Après la Psychologie oratoire et superficielle de l'Ecole éclectique,

on ne jurait plus, en France, que d'après Hamilton, Stuart Mill et Spencer, à moins qu'à la suite de Fechner et de Wundt on ne réduisît la science de l'âme à n'être plus qu'une application de la Physiologie ou avec le néfaste Durkheim et les sociologues qu'il a pervertis, un résultat de la vie collective. On témoigne aujourd'hui moins de faveur à ceux qui s'efforçaient de prouver que l'homme n'est qu'une bête; mais on se tourne vers les subjectivistes qui font s'évanouir toute réalité. C'est à la sûre et admirable doctrine de saint Thomas d'Aquin et aux meilleures traditions françaises de Descartes à Maine de Biran, qu'eut recours M. le chanoine Michelet pour exorciser ces fantômes en exposant les théories de la perception, de la conscience, de la mémoire. Il a montré qu'on a faussement accusé l'Ange de l'Ecole d'avoir professé un intellectualisme excessif car saint Thomas assignait à la Volonté le juste et magnifique rang qu'elle occupe parmi les facultés humaines.

Connaissons-nous ? Que connaissons-nous ? Comment pouvons-nous connaître ? La philosophie traditionnelle et la philosophie moderne et contemporaine se sont posées ces questions, mais y répondent par des systèmes contradictoires. Ces systèmes, M. le Doyen de Philosophie les a exposés et discutés; ils sont en quelque sorte groupés autour d'Aristote et de Kant. La vraie solution est celle du Docteur chrétien qui a continué, enrichi, élucidé et complété les enseignements du Stagyrite. Seule la Scolastique, témoin incomparable de la *Philosophia perennis*, permet de ne point s'enliser dans le matérialisme et de ne point s'égarer dans l'idéalisme. Professeur de Critériologie et d'histoire de la Philosophie M. le chanoine Baylac a complété ses leçons par l'analyse critique du livre XIII de la Métaphysique d'Aristote, sur le premier principe des êtres, et du Livre de Kant intitulé les Fondements de la Métaphysique des mœurs.

(A suivre).

Programme des Cours pour l'Année Scolaire 1921-1922

FACULTÉS CANONIQUES

THÉOLOGIE

Théologie fondamentale. — M. le chanoine Maisonneuve, docteur en théologie, doyen; *De locis theologicis*, les lundi et mercredi, à neuf heures et demie.

Théologie positive. — M. Cavallera, docteur en théologie : La Christologie au IV^e^ siècle, les jeudi et vendredi, à neuf heures et demie. L'ancienne littérature chrétienne, le samedi, à dix heures et demie.

Théologie scolastique. — M. le chanoine Hourcade, docteur en théologie : *De Sacramentis, de Baptismo, de Confirmatione, de Eucharistia*, les lundi, mardi et jeudi, à dix heures et demie.

Ecriture sainte. Langues sémitiques. — M. Desnoyers, docteur en théologie : Histoire politique et religieuse du peuple d'Israël, le mercredi et le vendredi, à dix heures et demie. Cours d'hébreu, le mardi, à huit heures. Cours d'arabe, le lundi et le jeudi, à six heures.

Histoire ecclésiastique. — M. le chanoine Saltet, docteur en théologie : Les saints gallo-romains et mérovingiens, le mardi, à dix heures et demie; explication de textes, le samedi, à dix heures et demie; exercices de paléographie, le mardi, à huit heures.

DROIT CANONIQUE

Explication du nouveau code. — M. Besson, docteur en théologie, doyen.

M. Fournier, docteur en théologie : Commentaire du Code; *De locis sacris et de cultu divino*, les mardi et vendredi, à huit heures et demie.

M. le chanoine Trilhe, docteur en droit canonique : Commentaire du Code; *De synodo dioecesana, de canonicis et de parochis;* les lundi et mercredi, à huit heures et demie. Le premier trimestre, *Institutiones juris publici*, le samedi, à huit heures et demie.

Droit civil ecclésiastique. — M. le chanoine Crouzil, docteur en droit canonique, docteur en droit civil : Droit administratif et organisation judiciaire, le mercredi, à deux heures. Lois relatives à l'enseignement, le vendredi, à deux heures.

PHILOSOPHIE

Logique et métaphysique. — M. Gârbay, docteur en théologie, professeur : Les Problèmes métaphysiques du monde inorganique et du monde organique, les lundi et mardi, à dix heures et demie; Explication des auteurs de licence, le vendredi, à dix heures et demie.

Psychologie et morale. — M. le chanoine Michelet, docteur en théologie : Philosophie morale, le mardi et le mercredi, à neuf heures un quart et le vendredi, à trois heures; Explication des auteurs de licence, les deuxième et quatrième mercredi, à neuf heures un quart.

Critériologie et histoire de la philosophie. — M. le chanoine Baylac, licencié en philosophie, doyen : Questions de critériologie, le lundi, à neuf heures un quart. Histoire de la philosophie : Aristote, le mercredi, à dix heures et demie. Explication des auteurs de licence, le vendredi, à neuf heures un quart.

Sciences. — M. Carrière, docteur ès-sciences : Etude de l'état liquide, le samedi, à dix heures et demie.

FACULTE LIBRE DES LETTRES

Littérature grecque. — M. Dufréchou, licencié ès-lettres, le jeudi et le vendredi, à dix heures et demie. Le samedi, à neuf heures, tous les quinze jours, correction de la version grecque.

Littérature latine. — M. le chanoine Gimazane, docteur ès-lettres.

M. le chanoine Degert, docteur ès-lettres, doyen, le lundi, à cinq heures et demie; le mercredi, à dix heures et demie. Le vendredi, à cinq heures et demie, tous les quinze jours, correction de la version latine.

Littérature française. — M. le chanoine Samouillan, docteur ès-lettres, le lundi, à dix heures et demie.

M. Monbrun, licencié ès-lettres, le mardi, à quatre heures et demie et le mercredi, à cinq heures. Le vendredi, à quatre heures et demie, tous les quinze jours, correction de la dissertation française.

Ancienne littérature chrétienne. — M. Cavallera, docteur ès-lettres, le samedi, à dix heures et demie.

Histoire. — M. le chanoine Clergeac, docteur ès-lettres.

M. le chanoine Saltet, licencié ès-lettres, dirigera des exercices pratiques de critique et de paléographie, le mardi, à huit heures.

Philosophie. — M. Baylac, licencié ès-lettres et licencié en philosophie, le mercredi, à dix heures et demie et le vendredi, à neuf heures un quart.

Langues vivantes. — M. de Suplicy, certifié en allemand : Allemand, le dimanche à dix heures trois-quarts; Anglais : les mardi et vendredi, à trois heures et demie.

M. Dufréchou, licencié ès-lettres : Espagnol, le lundi, à neuf heures.

M. Cavallera, docteur ès-lettres : Italien, le vendredi, à cinq heures, à partir de janvier.

ECOLE SUPERIEURE DES SCIENCES

Algèbre et mécanique. — M. le chanoine Domec, licencié ès-sciences, les lundi, jeudi et vendredi, à dix heures.

Analyse et mathématiques générales. — M. le chanoine Thomas, licencié ès-sciences, les lundi, mercredi et samedi, à quatre heures. Le vendredi, à cinq heures et demie.

Physique générale. — M. Carrière, docteur ès-sciences, le mercredi, à cinq heures, le jeudi à dix heures.

Chimie générale. — M. le chanoine Senderens, docteur ès-sciences, directeur.

M. Carrière, docteur ès-sciences, le mardi et le mercredi, à dix heures.

Biologie. — M. Boule dirigera des travaux pratiques de biologie, les lundi, mercredi et vendredi, à deux heures.

ÉCOLE SUPÉRIEURE D'AGRICULTURE

Une affiche spéciale indiquera prochainement la nature des cours de cette Ecole.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES

BAYLAC (Jacques). — La morale persuasive ou la morale sans obligation. 81

BRETON (Mgr Germain). — Le premier Port-Royal d'après un livre récent. 3

— Etude sur le livre « du Pape » du comte Joseph de Maistre (fin). 103

— Le mouvement social et l'Eglise. 161

— La réforme de l'enseignement secondaire : pour le latin. . . . 321

CASTEL (Mgr), évêque de Tulle. — La vie de l'Institut Catholique, il y a trente ans. 340

CAVALLERA (Ferdinand). — Saint Jérôme et la Bible. . . . 214, 265

— *Hieronymiana* (2e série). 140

CROUZIL (Lucien). — Bourses et subventions en faveur de l'enseignement chrétien. 184

DEGERT (Antoine). — Les origines de l'ambassade permanente de France à Rome. 41

— La correspondance de saint Vincent de Paul, d'après un livre récent. 129

DESNOYERS (Louis). — L'invasion des Philistins en Canaan. . . . 241

— La sécession et le schisme des tribus d'Israël. 359

FÉNELON. — Lettre inédite sur le jansénisme. 174

GERMAIN (Mgr.), chancelier de l'Institut. — Allocution à la séance de rentrée. 355

LEVESQUE (E.). — Une lettre inédite de Fénelon sur le jansénisme. 174

MAISONNEUVE (Louis). — La morale de Confucius. 21

MONBRUN (Pierre-Joseph). — La lutte « philosophique » en province : les Jeux Floraux de Toulouse (suite). 285

— Chronique de l'Institut. 76, 318, 390

NOTES ET CRITIQUES

Asin Palacios (M.). — Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal. 155
Bardy (G.). — En lisant les Pères..... 317
Bossuet (Correspondance de), tomes IX, X, XI..... 231
— Tome XIII..... 315
Brunhes (Jean) et G. Hanotaux. — Histoire de la nation française; t. I. Introduction générale. Géographie humaine... 61
Capello (F.-M.). — *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis.* Vol. I, *De Baptismo, Confirmatione et Eucharistia*..... 314
Carbone (C.). — *Examen confessariorum*..... 315
Cavallera (F.). — Un problème bibliographique : le traité du pseudo-Vuitasse sur la Confirmation..... 152
Les Chefs-d'œuvre méconnus..... 160
Cocchi (G.). — *Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum theologorum*..... 311
Condamin (A.). — Le livre de Jérémie..... 67
Coste (P.). — Correspondance de saint Vincent de Paul, t. II.. 233
— Tome III..... 388
Fanfani (L.). — *De Iure religiosorum*..... 312
Fliche (A.). — Saint Grégoire VII..... 239
Gilson (E.). — Le Thomisme..... 237
Hanotaux (G.) et J. Brunhes. — Histoire de la nation française, t. I, Introduction générale..... 61
— et P. Imbart de la Tour, Histoire, t. III..... 384
Imbart de la Tour (P.) et G. Hanotaux. — Histoire de la nation française; t. III, Histoire politique. Des origines à 1515.... 384
Labriolle (Pierre de). — Histoire de la littérature latine chrétienne. 71
Lahr (Ch.). — Cours de Philosophie, 23e édition..... 154
Landrieux (Mgr.). — Aux pays du Christ..... 67
Levesque (E.) et Ch. Urbain. — Correspondance de Bossuet; voir : Bossuet.
Mainage (Th.). — Les religions de la préhistoire. — L'âge paléolithique 381

MAROUZEAU (J.). — La linguistique ou science du langage..... 235
MICHELETTI (M.). — *Ius religiosorum, ex Codice novissimo*.... 315
Miscellanea Geronimiana..... 228
NOUSSANNE (H. de). — Un foyer, un pays, un ciel..... 159
NOVAL (J.). — *Commentarium Codicis Iuris Canonici*. Lib. IV, *De processibus*..... 313
SCHŒPFER (Mgr.). — Lourdes pendant la guerre. Lettres pastorales..... 308
SORTAIS (G.). — La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz..... 236
URBAIN (Ch.) et E. LEVESQUE. — Correspondance de Bossuet; voir : BOSSUET.
UZUREAU (F.). — Mgr de Mercy, évêque de Luçon et les serments de 1792-1795..... 75
VINCENT DE PAUL (Correspondance de saint). — T. II..... 233
— T. III..... 388
Vita e Pensiero..... 157